(شرح منار الانوار) ، تأليف عبد اللطيف بن
عبد العزيز بن ملك - ٨٠١هـ . كتب سنة
١٠٠٥هـ .
٢٥٩ق ٢١س ١٧×١٢سم
نسخة جيدة ، خطها تعليق ، الجدولة وفوق
المتن خط بالحمرة ، طبع
الأزهرية ٢ : ٥٠ التيمورية ٤ : ١٦٦
١- اصول الفقه أ- ابن ملك ، عبد اللطيف بن
عبد العزيز - ٨٠١هـ ب - تاريخ النسخ

اذا ذكر ضمير المتكلم مع الغير في مقام وحده وهو لا زالت انانيته خوفا للكبر او فيه استعارة مصرحة اصلية وهي اقامة النفس الواحد مقام الجماعة في اقامة امر صاعبة

واقا الحكم في المبتدء والخبر فان كان الاسناد من الخبر الى المبتدء من نفس الخبر اي ذات الخبر فهو حقيقة وان كان من متعلقاتها فهو مجاز وكذا الصفة والحال والصلات

نوم نحو قل هو الله احد يحتمل ان يكون هو مبتدء والله خبره واحد خبرا ثانيا او بدلا من الله على حسن ابدال النكرة الغير الموصوفة من المعرفة اذا استفيد منها ما لا استفيد من المبدل منه كما ذكره الراضي حسن جلبي على المطول في بحث كون المسند اليه معرفة

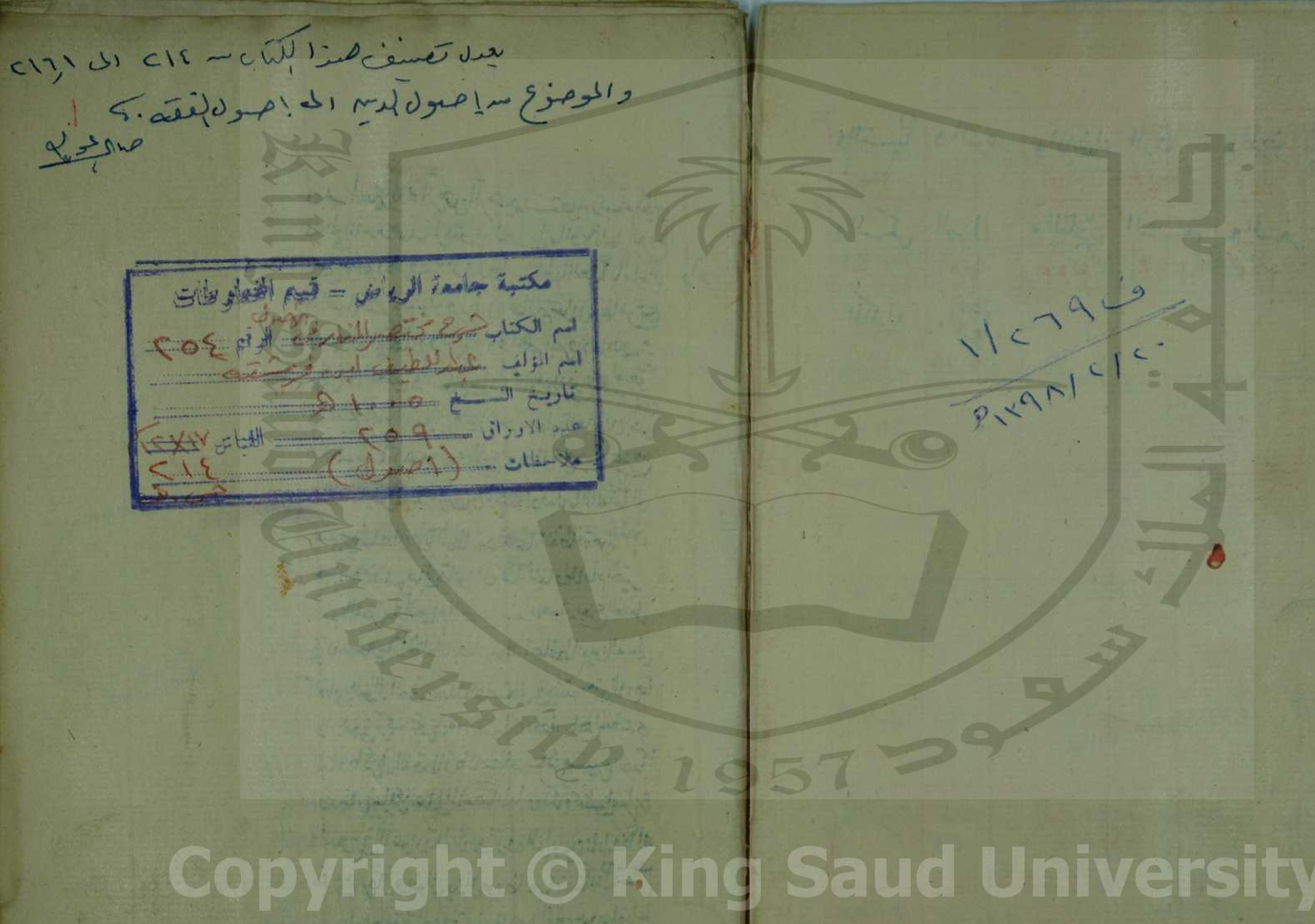
ويجوز وقوع النكرة المحضة مبتدأ اذا افاد فائدة نحو كوكب انقض الساعة

سبحانه مفعول مطلق تقديره اسبح الله سبح الله حذف الفعل لدلالة المصدر عليه واقيم المصدر مقام الفعل وكان سبحان الله والمعنى انزه الله عن جميع صفات النقايص وان قيل هذا تحصيل الحاصل ان كان منزها قبل هذا او طلب المحال ان لم يكن منزها واجيب التنزيه بمعنى الاعتقاد فان قيل ان كان القائل معتقدا قبل هذا واجيب المراد اظهاره ليعلم الناس انه حق ويقتديه وان قيل كيف الا فال المستح في الصلوة واجيب طلب الاستمرار في الاعتقاد او تحصيل الاقوى بعد القوى وان قيل التسجاد

هذه فهرس لشرح المختصر المنار في الاصول

باب بيان أقسام السنة ١٤٨	وذلك اربعة اقسام الاول ١٤٨	الثاني ١٥٦	الثالث ١٥٧	الرابع ١٥٩
فصل قد يقع التعارض ١٦٣	وحكمها ١٦٣	انقواقر آسة المؤمن ١٦٥	فصل في البيان ١٦٩	بيان تقرير ١٦٩
وبيان التغير ١٦٩	وبيان التفسير ١٦٩	وبيان الضرورة ١٧٢	وبيان التبديل ١٧٣	وشرطه ١٧٤
فصل افعال النبي صلى الله عليه وسلم ١٧٨	وشرايع من قبلنا ١٨٠	باب الاجماع ١٨٣	وحكمه ١٨٤	باب القياس ١٨٧
وبيانه ١٨٧	فشرطه ١٩٠	والثاني ١٩٠	والثالث ١٩١	وشرط الرابع ١٩٣
وركنه ١٩٣	والاستحسان ٢٠٢	وشرط الاجتهاد ٢٠٤	وتقسيم الموانع ٢٠٦	المعارضة ٢١٠
والثاني ٢١٣	وما يقع به الترجيح ٢١٨	فصل جملة ما يثبت بالحجج ٢٢١	وما اجتمعا فيه حق الله والعبد ٢٢١	القسم الثاني ٢٢٤
فصل في بيان الاهلية ٢٣٣	والاحكام منقسمة في هذا الباب ٢٣٦	فصل الامور المعترضة على الاهلية ٢٣٨	والجنون ٢٣٩	والعته ٢٤٠

والنسيان ٢٤٠	والنوم ٢٤١	والاغماء ٢٤١	الرق ٢٤٢	والمرض ٢٤٥	الحيض والنفاس ٢٤٧
والسكر ٢٥١	الهزل ٢٥١	والتلجئة ٢٥٣	السفه ٢٥٦	والسفر ٢٥٧	الخطاء ٢٥٨
الاكراه ٢٥٨	والحرمات ٢٦٠				


يعدل تصنيف هذا الكتاب من ٢١٤ الى ٢١٦,١
والموضوع من اصول الحديث الى اصول الفقه .
مكتبة جامعة الرياض = قسم المخطوطات
اسم الكتاب شرح مختصر المنار في الاصول الرقم ٢٥٤
اسم المؤلف عبد اللطيف ابن فرشته
تاريخ النسخ ١٠٠٥ هـ
عدد الاوراق ٢٥٩ القياس ٢١×١٧
ملاحظات (أصول) ٢١٤
King Saud University 1957
Copyright © King Saud University

وبه بسم الله الرحمن الرحيم نستعين رب تمم بالخير
لله الحي الاحد حمداً لا يحتويه الحد على ما اولانا علم الفروع
وجنى من ورد روضة الربوع واستنبطها العلماء باراء الا
من اصول المشروع واروى بزلال سجالهم غلال عطاش الجموع
واهم الله الى الجنان والربوع وقراهم بصروع الاطعم و
الرتوع والصلوة والسلام على ذي اللواء المرفوع محمد المبعوث
من اصنع رفاع الينبوع وعلى اله واصحابه العابدين بالخلوص
والخضوع ما الغروب وطلوع وهال غروب وصروع
وبعد يقول عبد اللطيف بن فرشته اوصلهما الله تعالى الى
جنته برحمته ان ارباب البطانة واصحاب الفطانة من خلص
احبابي ومختلس ما بخي قالوا ان كتاب المنار للامام الخير
سيد الاخيار والهمام النحرير سند الاحيار بديع الفضل
في الاعصار مامثله الابصار مولانا حافظ الدين النسفي
الفايز بالنوال الوفي اسكنه الله تعالى في جنته نعيمه الازهار
واركنه في ركنه تجري من تحتها الانهار باهر المنقبة و
المنار كالمنار في الاقطار كالامطار سائر مسيره انصار
الانظار ضاير اهالي الامصار انار لكون كشف اسراره
والتعمق في الاغوار قدار في افيدة الزايدين نارا وكاله
شروح رقال وطوال ينال من طالعها نسال كتبهم شرحاً
شرحا على طريقة الحل مختصراً مقاصد المتن حل حاويا على
فوائدها البهية حاويا عن زوايدها البشيعة وعلى

لطايف

لطايف فوائد جيدة جديدة وشرايف سيدة سديدة فقلت
لهم اني وهن العظم مني ووهنت الطبيعة والقوى وفلجت
القطيعة والجوى وكثرت ولان مني عدة العلل ووجبت
وقاية علة الاجل مع انكدار اواني بفقد ...ل وخول
وانتشار جناني ما من نائبات وهول والعلم حاله حالة الى
النحور وبطل والجهل حال حاله الى النحور وبطل واين الصفا
هيهات ايقاع الامل فاعادوا الالحاح على ثانيا وعنا الا
فتراح ثالثا فنظرت لو كرر للاعتذار في الالتماس لو وصل
الى ضرب اخماس باسداس فلاح الى انه ليس فيه فلاح سوى
اسعاف حاجتهم والانجاح فايقنت كلامهم وشرعت مرامهم
متوكلا الى ذهب الوهاب انه ملهم الصواب نعم المرجع والمآب
الحمد لله الذي هدانا اي دلنا وقيل معناه خلق الهداية
فينا وهي الدلالة الموصلة الى المطلوب كذا ذكره صاحب الكشاف
وذكر الامام الرازي في تفسير الكبير الهداية هي الدلالة الى
ما يوصل الى المطلوب اصل اليه بالفعل او لا فانها مستعملة في
كلا المعنيين كما في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت وقوله
واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى لكن الاستعمال
في معنى الدلالة الموصلة اكثر ولهذا اعرفها المتقدمون
من المشايخ اهل السنة خلق الاهتداء انتقد الزمخشري
في الكشاف على ما قاله بوجوه ثلثة واعترض عليه الرازي
ووقع اعتراضاته بعض الفضلاء ووقع بعضهم دفعها

في ايرادها جدوى لكونها موافقة ودعوى الى الصراط
المستقيم وهو الشريعة النبوية والملة الحنفية وهو التلويح
الى براعة الاستهلال لان الشريعة يستفاد من الكتاب والسنة
واصول الفقه باحث عن كيفية استفادتها والصلوة على
من اختص بالخلق وهو ملكة تصدر بها عن النفس افعال
بسهولة من غير سبق روية اي النظر والفكر العظيم وصفه بالعظيم اتباعا
بقوله تعالى انك لعلى خلق عظيم واشارة الى ان المختص به
هو محمد عم ولهذا لم يذكر اسمه قالت عايشة رضي الله
كان خلق النبي عم القرآن يعني تأدب بادب القرآن قيل
مدار عظم الخلق بذل المعروف وكف الاذى اي احتماله ورسول
الله عم كان موصوفا بهما قد انزل الله تعالى في معروفه اي الاحسان ولا
تبسطها كل البسط وتحمل الاذى انما يكون بصبر قوي وهو عم
كان صبورا التحمل الاذى اكثر من ان يحصى قال عم صل
من قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الى من اساء اليك
وما امرهم غيره بها الا بعد تخلقه بها وعلى آله الذين قاموا
بنصرة الدين القويم اي المستقيم الدين مقول على دين الحق
وعلى دين غير الحق قال الله تعالى ومن يتبع غير الاسلام
دينا فالدين مقول عليهما بالاشتراك اللفظي وعلى الاديان
الحقة بالاشتراك المعنوي بالتشكيك لان بعض الاديان
اشد من بعض كيفية وكمية وقد ثبت ذلك لا يكون متواطيا
الدين وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود

اي في احسانه

الى الخير

الصلوة محسون في زمن

مولى

الصناعية

الى الخير بالذات احترز بقوله الهى الاوضاع الصناعية و
بقوله سائق عن الاوضاع الالهية الغير السائقة كانبات
الارض وبقوله لذوى العقول عن احوال الحيوانات الا
المختصة بالاحساس وبقوله باختيارهم عن الاوضاع
السائقة لا بالاختيار كالوجدانيات وبقوله المحمود عن
الكفر وقوله بالذات متعلق بسائق يعني الوضع الالهى
بذاته سائق لانه ما وضع الا لذلك في الخير حصول الشيء
لما من شانه ان يكون حاصلا له اي يناسبه ويليق به و
الفرق بينه وبين الكمال اعتباري فان ذلك الحاصل المناسب
من حيث انه خارج من القوة الى الفعل كمال ومن حيث انه
مؤثر خير اعلم ان اصول الشرع ذكر تنبيها على ان ما
بعده يجب الاصغاء اليه كما في قوله تعالى فاعلم انه لا اله
الا هو كل مفهوم مركب لا بد من تصور طرفيه ولو بوجه
فنقول الاصل ما يبتني عليه غيره من حيث يبتني عليه
وهذا القيد لا بد منه اذ رب اصل يكون متبنيا على غيره
وهذه الاصول مبتنية على علم التوحيد فانها بهذا الا
عتبار فرع له والفرع ما يبتني على غيره والشرع عبارة عن
البيان والاظهار قال الله تعالى شرع لكم من الدين
ما وصى به نوحا اي بين واظهر قال الشراح يجوز
ان يراد بالمصدر ههنا الفاعل اي الشارع وهو الله
تعالى او الرسول ويكون اللام فيه للعهد لكونه معروفا

مبحث تقسيم الاصول

معطوف على الفاعل المتقدم

عند الفقهاء ويكون الاضافة لتعظيم المضاف او المعقول فيكون
اللام فيه للجنس واضافته لتعظيم المضاف اليه وفيه اشارة الى
المشروعات الثابتة بهذه الاصول يجب تلقيها بالقبول وهذا
التوجيه انما يستقيم اذا لم يمكن حمل المصدر على معناه كما
في قوله رجل عدل وهنا يمكن لان الاصول ليست
اصولا للفقه البيان والاظهر ان الشرع هنا ليس بمصدر
بل هو اسم لدين الدين يقال شرع محمد عم كما يقال شريعة
محمد عم وفي صحاح الجوهري الشريعة ما شرع الله تعالى
لعباده من الدين وانما لم يقل اصول الفقه ليكون ادل على فائدة
لان الاصول اصول لعلم الكلام ايضا والشرع شامل له
كما في الفقه ولو قيل اصول الافادة الاضافة الاختصا
فيتوهم اختصاص الاصول بالفقه كما قالوا ولقائل ان
يمنع الافادة ولئن سلم فلا نم الافادة مطلقا بل من جهة
استنباط المعاني الفقهية بدلالة المادة فالاولى ان يقال
الشرع بمعنى المشروع المراد به الاحكام الفرعية فهو مرادف
للفقه لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة ولئلا يلزم الفساد من
جهة اخرى لان قوله الاصل الرابع لا يصلح ان يكون اصلا
بالاعتبار المذكور ولا ان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه غير مذكور
فلا بد من التنبيه عليه وانما قال اصول الشرع ليتناول الاصطلا
ثلثة الكتاب والسنة والاجماع قدم الكتاب لانه حجة
من كل وجه وعقب السنة لان حجيتها ثابتة بالكتاب واخر الاجماع

لتوقف

لتوقف حجيته عليهما والاصل الرابع القياس انما
اختصارا وقيده في الاسلام بقوله المستنبط من الاصول
الثلثة احترازا عن القياس العقلي مثال الاستنباط اي
الاستخراج من النص قوله ولا تقربوهن حتى يطهرن فان
حرمة القربان معلولة بعلة الاذى وهو موجود في اللواطة
فيحرم ومثال الاستنباط من السنة قوله صلعم الهرة ليست
بنجسة لانها من الطوافين عليكم فاذا عرفنا علة الطواف
قسنا عليها سواكن البيوت ومثال الاستنباط من الاجماع
قولنا في الزنا انه يوجب حرمة المصاهرة قياسا على الوطء الحلال
لان العلة هي الجزئية وهي موجودة في الزنا فان قلت القياس
ان كان اصلا فلم لم يقل اعلم ان اصول الشرع اربعة وان لم يكن
فلم قال والاصل الرابع القياس قلنا افرده بالذكر لان
الثلثة كانت اصولا لعلم الكلام والفقه والقياس اصل للفقه
فقط او للاشارة الى انحطاط رتبته لان القياس اصل بالنسبة
الى الحكم فرع بالنسبة الى الثلثة او لانه ليس بقطعي بخلاف
الثلثة ولهذا لا يصار اليه الا عند العجز عنها فان قلت
الاية المأولة والعام المخصوص والاجماع المنقول الينا
بالاحاد ليس بقطعي والقياس بعلة منصوصة قطعي قلنا
الاصل في الثلثة الاول القطع وعدمه بالعارض وامر
القياس بالعكس فان قلت السنة لا يعمل بها الا عند العجز
عن الكتاب فينبغي ان يفرد ذكرها قلت ذلك في اخبار الآ

حاد

وانما الكلام فى السنة وهى ما يتناول المتواتر والمشهور ولا
بالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب او لان الثلثة مثبتة
اصل الحكم ووصفه والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم
كما فى الاشياء الستة فان قلت على هذا ينبغى ان يفرد الاجماع
بالذكر لانه لا يجوز الا عن مستند شرعى والا كان اثبات شرع
ابتداء وهو غير جايز فيكون الاجماع مثبتا لوصف الحكم وهو القطع
لا لاصله قلنا اشتراط المستند فى الاجماع ممنوع فانه جايز بدونه
عند البعض بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم
لاختيار الصواب كاجماعهم على بيع التعاطى واجرة الحمام
وفيه نظر الاولى ان يقال ان هذه علة صدرت لتوجيه كلام
واقع لا علة مطردة حتى يرد عليها السؤال فان قلت قد
ثبت الحكم بشرايع من قبلنا وبتعامل الناس وبالاخذ بالاحتياط
وبالتحرى واثار الصحابة فكيف حصرت الاصول فى الاربعة
قلنا هذه الاحكام غير خارجة عنها اما شرايع من قبلنا
فقد كانت شريعة لنا لان نبينا عم قصها ولم ينكرها
والتعامل ملحق بالاجماع العملى والاخذ بالاحتياط عمل با
قوى الدلائل كما فى الاصول الثلثة والعمل بالتحرى عمل بالسنة
لانها وردت فى جوازه عند الحاجة والعمل بالاثار عمل
بقوله عم اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ووجه
الحصر فى الاربع ان ما هو الحجة فى حقنا ان كان من الله
فهو الكتاب وان كان من غيره فان كان الرسول فهو السنة

وان كان غيره

تعريف الكتاب

وان كان غيره فان كان اتفقت الاراء فهو الاجماع والا فهو
القياس الاولى ان يستدل فيه بالاستقراء اما الكتاب
اللام فيه للعهد وهو ما سبق ذكره وهو فى اللغة اسم للمكتوب
غلب فى عرف الشرع على كتاب الله تعالى المكتوب فى المصاحف
كما غلب فى عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقران
وهو فى اللغة مصدر غلب فى العرف العام على المجموع المعين
من كلام الله المقروء على السنة العباد وهو فى هذا المعنى
اشهر من الكتاب ولهذا جعله تفسيرا له وباقى الكلام
تعريف للقران لان المجموع تعريف للكتاب حتى يلزم ذكر
المحدود فى الحد ولان القران مصدر بمعنى المقروء على
ما توهم البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان
كان صحيحا فى اللغة كذا فى التلويح المنزل على الرسول صلعم
كاشفة للقران اى على رسولنا اللام فيه بدل عن الاضافة
او للعهد لكونه عم معروفا بينهم كما يقال جاء الامير وان
لم يكن معهودا فى الخارج وبه خرج ساير الكتب السماوية
والاحاديث وان كانت قدسية لان الفاظها غير منزلة كما
انزلت الفاظ القران المكتوب فى المصاحف وهو ما جمع فيه
صحايف القران وبه يخرج ما نسخت تلاوته وبقيت احكامه
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله
اى على تقدير الاحصان فان قلت ان اردت من المصحف
ما قلت يلزم الدور لان تصور المصحف موقوف على تصور

القران

والقران موقوف على المصحف والالم يخرج مانسخت تلاوته
فلا يطرد التعريف قلنا تصور المصحف موقوف على تصور القران
بمفهوم شخصي معروف عند احد حتى عند الصبيان يحفظونه
ويتدارسونه والقران بمفهوم العامي موقوف على تصور المصحف
فلا يلزم الدور فان قلت فلا حاجة الى تعريف القران لانه
مجموع شخص معروف عند كل احد مقسوم الى سور وايات
فلا خفاء فيه والتعريف انما يكون للماهية الكلية قلنا هذا تعريف
له من جهة مفهومه الكلي لان الاصوليين يبحثون عن القران
انه دليل الحكم الشرعي والدليل عليه انما هو اية او بعضها فانهم
طلقوا القران على الجزء كما اطلقوا على الكل فلا بد ان تأخذ القران
في عرفهم الخاص بحيث يصدق على الكل وعلى كل جزء من اجزائه
وذلك انما يكون بمفهوم كلي مبينا ولهما وذلك انما يكون بتحصيل
صفات مشتركة بينهما مختصة وهي كونه منزلا على الرسول مكتوبا
في المصاحف منقولا الينا نقلا متواترا ولم يتعرض بكونه معجزا الا
ليبقى مشتركا بين الاجزاء اذ الاعجاز انما هو بسورة فللقران
مفهوم شخصي في العرف العام وهو الذي قسم الى سور وايات
ومفهوم كلي في عرفهم الخاص وهو دليل الفقه المنقول عنه
نقلا متواترا وهو ما امتنع فيه تواطئهم على الكذب
وبه يخرج قراءة ابي بن كعب فعدة من ايام اخر متتابعات لانها
ثابتة بطريق الاحاد فان قلت قراءته خرجت بقوله في
المصاحف لان قراءته مكتوبة في مصحفه لا في المصاحف فيكون

هذا الوصف

هذا الوصف زائدا لا حاجة اليه قلنا والالف واللام
في الجمع للجنس اذا لم يكن للعهد فلا يخرج قراءته بقوله
في المصاحف ولئن سلم انها خرجت بقوله في المصاحف
فلا نم كون المنقول عنه زايدا لان غرضه التمييز وهو
من الصفات المميزة وكونه للاخراج غير لازم بلا شبهة
احترز به عن القراءة الثابتة بطريق الشهرة كقراءة
ابن مسعود رضي الله فاقطعوا ايمانهما هذا على قول
الجصاص ظاهر لانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر
ولكن فيه شبهة لان اصله من الاحاد واما على قول
غيره فقوله بلا شبهة يكون تاكيدا ومما يورد على
التعريف التسمية في اوايل السور فان الحد صادق
عليها وليست بقران على ما هو المشهور من مذهب
ابي ح ره لانه لم يكفر منكرها ولم يتعلق بها جواز
الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحايض والجواب
انها من القران على ما هو الصحيح من مذهبه انزلت
للفصل بين السور ولهذا كتبت بخط على حدة
ليعلم انها ليست من اول السورة ولا من آخرها
وانما لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة في كونها قرانا
ولم يجز بها الصلوة لشبهة الاختلاف في كونها
اية واما قراءة الحايض والجنب انما جازت بقصد
التيمن كجواز قراءة الحمد لله رب العالمين عنده

قصد الشكر لا التلاوة وهو اسم للنظم والمعنى
وفى ذكر النظم دون اللفظ الذى هو الرمى لغة
رعاية للادب لان النظم حقيقة جمع اللالى فى
السلك بحسن الترتيب وفيه تشبيه الفاظ القران
بانفس الجواهر وانما ذكر اللفظ فى تعريف الخاص
وغيره لانه تعريف للخاص وغيره مطلقا لا من حيث
انه من القران فرعاية الادب فيه غير لازم كذا
المنار الانوار وجامع الاسرار ولقائل ان يقول
المص قال اولا وهو اسم للنظم والمعنى ثم قسم النظم
والمعنى الى ثمانين قسما ومن جملة ذلك الخاص
والعام فعرف كل واحد منهما باللفظ فيكون ذلك
تعريفا لخاص القران لا محالة فالاولى ان يقال اطلا
النظم واللفظ جايز على السواء لان كلامنا فى المكتوب
فى المصاحف لا المعنى القائم بالذات لله تعالى ولم
يرد به ان النظم والمعنى جزءان من القران لان المعنى
لا يكتب بل يراد ان النظم كما يعتبر فى القرانية يعتبر
المعنى ايضا وليس نظما مهملا بل نظم دال على المعنى لا
يقال المتشابه القران وليس له معنى لان له معنى ولكن
انقطع رجاء معرفته قبل يوم القيمة وفيه رد لمن زعم
ان المعنى المجرد قران وهو مذهب ابى حنيفة رح ولهذا
جوز القراءة بالفارسية فى الصلوة من غير عذر مع ان

ق

سواء كان من الاية او من الخبر

قراءة القران

قراءة القران فرض فيها فقال وهو اسم للنظم والمعنى
الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما فى الصلوة واقام
العبارة الفارسية مقام النظم كما قال صاحباه
فى حالة العجز لانها حالة المناجات مع الرب والاصح
انه رجع عن هذا القول كما روى نوح بن مريم
هكذا الا انه يلزم منه احد الامرين بطلان تعريف
القران لان الفارسية غير مكتوبة فى المصاحف او
جواز الصلوة بدون القران لانه اسم للنظم
والمعنى وانما يعرف احكام الشرع المتعلقة بالقران
اى الاحكام الثابتة بالشرع احترز به عن القصص
والامثال والمواعظ الواردة فى القران لان نظرهم
ليس فيها والمراد من الحكم ههنا المحكوم المتعلق
بالقران وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة
وغيرهما بمعرفة اقسامهما اى اقسام النظم و
المعنى اورد كلمة انما ردا على من زعم ان المعنى المجرد
هو القران فيكون معرفة الاحكام موقوفة على معرفة
المعنى فقط وذلك اى اقسامهما على تاويل المذكور
اربعة ولكل قسم منها اربعة ايضا والاقسام
كلها مذكورة فى المتن وجه الحصر ان الاقسام اما
اقسام النظم او المعنى فان كان الاول فاما بحسب
دلالته على معناه او بحسب استعماله فى معناه فان كان

اصوليون

تقسيم النظم والمعنى

بحسب دلالته فاما ان يعتبر فيها الظهور اولا و
لم يعتبر فهو القسم الاول فان اعتبر فهو القسم الثاني
وان كان بحسب استعماله فهو القسم الثالث وان كان
الثاني فهو القسم الرابع لانه لا ينقسم فيه الا الحكم
وهو معنى مستفاد من النص الاول في وجوه النظم
قيل وجه الشيء طريقه يقال ما وجه هذا الامر
اي طريقه ولكنه ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى
لقوله طريق النظم صيغة ولغة ولعله يكون بمعنى
الجهة بمعنى الاعتبار اي في اعتبارات النظم صيغة
ولغة فان قلت الصيغة ايضا لغوي فلا فائدة في
ذكرها وكان ينبغي ان يقول في وجوه النظم و
ضعا لغة وشرعا ليدخل فيه مثل الصلوة والزكوة
وغيرهما قلنا اللغة وان اشتملت على دلالة المادة
والهيئة الا ان الصيغة اذا انضمت اليها كان
المراد منها دلالة المادة فقط فمعناه في وجوه النظم
هيئة ومادة كقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده
ليلا الاسراء هو الاذهاب ليلا الا انه لما ذكر
الليل كان الاسراء بمعنى مطلق الاذهاب او جواب اخر
هو من قبيل التعميم بعد التخصيص لشدة اهتمام
المتكلم بالمخصوص وههنا لما كان للخصوص والعموم
زيادة تعلق بالصيغة فان التفرقة بين رجل ورجال

اعتبارات النظم

اي في نوعي النظم

خصوصا

خصوصا وعموما ثبتت بالصيغ لا بالمادة خصها
بالذكر ثم عم الكلام والصلوة والزكوة ونحوهما
لم تخرج من الاقسام المذكورة واستعمالها في
المعاني الشرعية مجاز والمجاز خارج عن هذه
الاقسام داخل في وجوه الاستعمال وان جعلت
موضوعة مبتدأة بوضع الشارع كانت دلالتها
على هذا المعنى بالصيغة والوضع وهي
اربعة الخاص والعام والمشترك والماول لان
اللفظ اما ان يدل على المعنى الواحد او كثر فان
كان الاول فاما ان يدل على الانفراد فهو الخاص
او على الاشتراك بين الافراد فهو العام وان كان
الثاني فان ترجح البعض على الباقي فهو الماول
والا فهو المشترك والثاني في وجوه البيان
النظم وهي اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر
والمحكم لان معناه اما ان يكون ظاهرا او لا فان
ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمل
فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر و
الا فهو النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ
فهو المفسر والا فهو المحكم ولهذه الاربعة
اربعة اخرى تقابلها وهي الخفي والمشكل و
المجمل والمتشابه لانه ان خفا معناه فاما

اي الصيغة

اي الصيغة

اي النظم

اي معا اي يدخل في هذا القسم لغة وشرعا

اي الاول

لك

ان يكون خفاؤه بغير الصيغة او بنفسها فان الاول
الخفي والثاني ان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل
والا فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فهو
المتشابه فان قيل الاقسام المقابل لا يخلو اما ان
تكون خارجة عن تقسيم البيان او داخلة فان كان
الثاني لزم ان يقال الثاني في وجوه البيان وهي ثمانية و
ان كان الاول لزم ان يقال واقسام النظم والمعنى
خمسة اجيب بانها داخلة ولم يقل ثمانية لان المقصود
من ذكر اقسام المقابل تتميم بيان الاقسام الاربعة
فيكون ذكرها تبعا وقيل انها خارجة عنها ولا يلزم
ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة لان تقسيم النظم والمعنى
باعتبار معرفة الاحكام الشرع وبالقسم المقابل لا يحصل معرفة
احكام الشرع وانما يحصل به اذا خرج عن حيز الخفاء و
الاشكال والاجمال واذا خرج عن ذلك لم يبق مقابلا
بل داخلا في اقسام الاربعة والثالث في وجوه
استعمال النظم وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز
والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه
فحقيقة والا فمجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر
المراد بحسب الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية
قدم اقسام النظم لان اللفظ مقدم على المعنى والرابع
في معرفة وجوه الوقوف على المراد وهي اربعة ايضا

وهو قوله وذلك اربعة والاولى على هذا التقدير وذكره خمسة

اى وجوه وقوف السامع على المعنى المراد

الاستدلال

٩

الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته
وباقتضائه لان مفهومه ان استفيد من المنظوم
فان كان مسوقا له اي اللفظ فهو الاستدلال بعبارة النص و
الا فان لم يتوقف صحة النص عليه فهو بالاشارة
وان توقف فبالاقتضاء وان استفيد من المفهوم اللغوي
فهو بالدلالة وان لم يستفد من المنظوم ولا من المفهوم اللغوي
فهو من الاستدلالات الفاسدة وسيجيء بيانها
الاولى ان يتمسك فيه بالاستقراء التام الذي هو
حجة لان الكتاب مما يمكن ضبط افراده والاستقراء
حجة فيه قيل في قوله معرفة تسامح لان المعرفة صفة
قائمة بالعارف وتقسيم الكتاب باعتبار صفة
قائمة بغيره لا يستقيم وكان المناسب ان يقول
الرابع في افادته الحكم ويمكن ان يقال معرفة مصدر
بمعنى المفعول وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس
على حذف المضاف اي معرفة قسم خامس يشمل الكل اي الا
قسام العشرين السابقة لان كل واحد من الخاص والعام
والنص والمجمل وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع والترتيب
والمعاني والاحكام وضرب العشرين في الاربعة ثمانون
ولكنها ليست بثابتة في الخارج بل انما هي اعتبارات عقلية
بل كون الاقسام عشرين انما هو باعتبار العقل اذ جميع العشرين
ينقسم على اقسام فباعتبار يشتمل على القسم الاول وباعتبار على القسم الثالث وهلم جرا

قسم خامس

الى اخر الاقسام فيكون في الحقيقة تقسيمات الاقسام وهو اربعة ايضا
معرفة مواضعها اي مواضع اخذ تلك الاقسام واشتقاقها
كما يقال الخاص مأخوذ من قولهم اختص بكذا او قس عليه سائر
اقسام الاقسام وترتيبها اراد به ان يعرف المشترك الراجح
والمرجوح فيتقدم الراجح عند التعارض كتقدم المحكم على
المفسر ومعانيها اراد بها ما يفهم من العبارات لغويا كان
او شرعيا واحكامها اي من كون الحكم قطعيا او ظنيا او
واجب التوقف فيه فان قلت الاقسام الاربعة لا شك انها
اقسام القران بعضها اقسام نظم وبعضها اقسام معناه
فقوله قسم خامس انما يصح ان لو كان من اقسام القران وليس
كذلك قلنا نعم الا انه لما توقف معرفة تلك الاقسام عليه
قسمها مجازا والحق ان اطلاق الاقسام الاربعة ايضا مجاز
لان الاقسام انما يكون مقابلة وهذه ليست كذلك
لجواز ان يكون نظم واحد خاصا ونصا وحقيقة ويكون الا
ستدلال به استدلالا بعبارة النص اما الخاص فكل

مطلب الخاص

لفظ وهو كالجنس متناول للمهملات والمستعملات وما
يكون دلالته بالطبع او بالعقل وضع لمعنى واحد
خرج به ما لم يكن دلالته بالوضع والمشترك ايضا لانه
موضوع لمعنيين او اكثر معلوم خرج به المجمل لان
معناه غير معلوم للسامع قيل لا حاجة الى الاحتراز عنه لان
هذا تقسيم بالنظر الى الوضع والمجمل معلوم المعنى في اصل الوضع والاجمال عارض

بحسب ازدحام

بحسب ازدحام المعاني او عوارض الاستعمال لكننا نحترز عنه
نظرا الى الظاهر وقيل احترز به عن المشترك فانه موضوع لمعنى
من المعاني المختلفة على سبيل الابهام على قول والمراد منه
ان يكون معلوما من حيث الذات والابهام من حيث الصفات
لا ينافيه ولهذا جعلنا الرقبة المطلقة من قبيل الخاص لكونها
من حيث الذات معروفة ولا ابهام فيه من هذا الوجه وان احتمل
ان يكون كافرة او مؤمنة على الانفراد صفة لمعنى اي على ان يكون
اللفظ متناولا لا مع قطع النظر عن ان يكون له افراد كالعلم
فانه موضوع لمن له الاعلام وليس فيه دلالة على الافراد
خرج به العام كالمسلمين فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد
فان قلت كان كل مستكثر في التعريف لا زيادة للافراد والنفي
للحقيقة قلنا لا استبعاد اذا كان غرضه بيان التسمية وتنبيه
على الافراد لان التسمية للافراد ولهذا اعترف ابن الحاجب
التوابع بقوله كل ثان باعراب سابقه من جهة واحدة وهو اما ان يكون
خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين كانسان ورجل
وزيد لما كان مقصود الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقائق
جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين في احكام الشرع
جنسا خاصا كالانسان فانه مشتمل على الرجل والمرأة والحكم
بينهما متفاوت حتى من اشترى عبدا وظهر انه امة لم ينعقد
البيع واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا
كالرجل فان قلت الرجل ايضا مشتمل على كثيرين متفاوتين

عند مالك رح لقول النبي عم لا وضوء لمن لم يسم والنية وهي
ان يقصد بوضوئه استباحة الصلوة وهي شرط عند الشافعي
لقوله عم الاعمال بالنيات في اية الوضوء وهي قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم الى آخر الاية لان قوله فاغسلوا وجوهكم وامسحوا
برؤسكم خاصان معناهما معلوم وهو الاسالة والاصابة و
اشتراط هذه الاشياء بهذه الاخبار يكون زيادة على النص
ونسخا له فيبطل فان قلت فلم ما اوجبتم النية واخواتها
في الوضوء كما اوجبتم التعديل في الصلوة قلنا لو قلنا بالوجوب
في مكمل الوضوء كما في مكمل الصلوة لزم التسوية بين الاصل
والفرع فقلنا بالسنة اظهارا للتفاوت وفيه نظر لظهور
التفاوت من وجه آخر فان الوضوء لا يلزم بالنذر وبالشروع
والصلوة يلزم بهما كذا قاله الشراح ولقائل ان يقول هذا انه
التفاوت بين الوضوء والصلوة وليس الكلام فيهما بل في حكمهما
او مكملهما ومكملهما لا يلزمان بالنذر ولا بالشروع فان النذر
بالطمانينة منفردة غير ملزم فالاوجه ان يقال الادلة
السمعية اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص
المفسرة او المحكمة المتواترة وقطعي الثبوت ظني الدلالة
كالايات المأولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الاحاد
التي مفهومها قطعية وظني الثبوت ظني الدلالة كالتي مفهومها
ظنية فبالاول يثبت الفرض وبالثاني والثالث الوجوب
وبالرابع السنة او الاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر

ملزوم

والسنة

تما

دليله

دليله كخبر التعديل من القسم الثالث لانه عم امر بالاعادة
ثلثا وقال للاعرابي قم فصل فانك لم تصل والامر
للوجوب واما خبر النية فلا يدل على وجوبها لانها انما تجب
في العبادات والوضوء ليس بعبادة وكذا خبر التسمية لان
مثله يستعمل لنفي الفضيلة وكذا دليل الولاء وهو المواظبة
يدل على رجحان الفعل على الترك اذ الاصل عدم الوجوب
الا يرى ان النبي عم واظب على المضمضة والاستنشاق
مع انهما سنتان وخبر الترتيب معارض بما روي انه عم
نسي مسح رأسه فتذكره بعد فراغه فمسحه ببلل كفه
والطهارة اي بطل شرط الطهارة في اية الطواف وهي
قوله تع وليطوفوا بالبيت العتيق اي القديم لانه اول
بيت وضع للناس قال الشافعي الطهارة شرط في طواف
الزيارة لقوله عم الا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا
عريان وقلنا شرطيتها باطلة لان الطواف خاص معلوم
معناه وهو الدوران بالبيت فلا يكون موقوفا على الطهارة و
لا يجوز ان يكون خبر الطهارة بيانا له لانه ليس بمجمل فان قلت
النص مجمل لانه ليس المراد بالطواف مجرد الدوران بالبيت
بل يعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون ابتداؤه من الحجر الاسود
قلت لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لا مدخل لها في
معنى الطواف واجماله كان بالنسبة الى الاشواط والابتداء
فالتحق خبر العدد والابتداء بيانا له واجماله بهذا الوجه لا بيانا

عدم اجماله بوجه اخر كما في مسح الراس فانه مجمل بحسب مقدار و
غير مجمل بحسب محله لا يقال المجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان
و امكن العمل به لانه يخرج عن العهدة بادنى ما يطلق عليه اسم
البعض لانا نقول لم يجز ذلك اجماعا فقدره الشافعي بثلث
شعرات لكنه مرفوع لان من مسح بربع بلغت شعرات لا
يقال انه مسح بربعه عادة فيبقى ذلك البعض مجملا ولان
ذلك يحصل بغسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاب ذلك على
حدة ولقايل ان يقول لا نم الاجمال من حيث العدد لان
الامر لا يقتضي التكرار ولا نم الاجمال من حيث المبدأ و
الاولى ان يقال ثبت العدد وتعين المبدأ بالاخبار المشهورة
وبها يجوز الزيادة على الكتاب والتاويل اي يبطل تاويل الشافعي
القرء بالاطهار في اية التربص وهي قوله تع والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء يعني ليتربص المطلقات المدخولات بهن
من ذوات الاقراء مدة ثلثة قروء والقرء مشترك في الطهر
والحيض حمل الشافعي القرء على الاطهار مستدلا بقوله تع يا ايها
النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فان اللام يجيء
بمعنى الوقت كقولك اتيتك لصلوة الظهر اي وقتها فيكون وقت
طلاقهن وقت عدتهن فلو كان المراد من القرء الحيض يكون
الطلاق واقعا في حالة الحيض وليس كذلك لانه بدعة وليس
مأمورا به وبان الهاء في الثلثة يدل على ان الاطهار مرادة من
القرء لان الطهر مذكر والحيض مؤنث واثبات العدد يعكس

التوانيث

التوانيث والجواب عن الاية بان اللام فيه للعاقبة كما في قوله
لدوا للموت او بان المراد من قوله لعدتهن لقبل عدتهن اذ
الطلاق سابق عليها بدليل قراءة ابن عباس فطلقوهن لقبل
عدتهن كذا روي عن الزهري وقتادة وفي الكشاف معنى
الاية مستقبلات لعدتهن وعن الثاني ان الحيض وان كان مؤنثا
فالقرء مذكر ولا استبعاد في شيء واحد باسم المذكر والمؤنث
كالحنطة والبر فلذا اضيف الثلثة الى المذكر روعي علامة التذكير
قلنا هذا باطل لان الثلثة خاص لعدد معلوم فلو حمل القروء
على الاطهار انتقص عن الثلثة لانه اذا طلقها في الطهر يجعل
الشافعي ذلك الطهر محسوبا من العدة فيكون العدة قرئين و
بعض الثالث لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين فيكون ردا
لنص الكتاب فلو حملناه على الحيض فطلقت فيها لا يكون
تلك الحيضة محسوبة بالاتفاق فيكون الاقراء ثلثة كاملة فان
قلت الثلثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الازدياد واذا
حمل القروء على الحيض يلزم الازدياد لانه لو طلقها في الحيض
لم يحتسب تلك الحيضة فيكون التربص بثلثة قروء وبعض
قرء قلنا ذلك البعض لما لم يحتسب من العدة لم يكن العدة
الا ثلثة قروء فان قلت قد جاء النقصان عن الثلثة في قوله
تع الحج اشهر معلومات فان المراد شهران وبعض الثالث و
ادنى الجمع ثلثة قلت الاشهر عام يجوز ان يراد بعضه وكلمتنا
الزوج الثاني اي كون الزوج الثاني مثبتا لحل جديد يثبت بحديث



الغليظة لا بقوله حتى تنكح زوجا غيره نفي [illegible] موقوف على تقرير
مسألة تختلف فيها وهي ان رجلا اذا طلق امرأته واحدة
او ثنتين فانقضت عدتها فتزوجت باخر فطلقها فانقضت
عدتها ثم عادت الى الاول فعند ابي حنيفة وابي يوسف تعود
بثلث طلقات ويهدم الزوج الثاني الطلقة والطلقتين
كما يهدم الثلث وعند محمد وزفر والشافعي تعود بما بقي
من الطلقات فمثبت للحل الجديد عندهما وغاية للحرمة
الغليظة عندهم فمن ذهب الى الاول قال اذا كان
الزوج الثاني محللا فاولى ان يكمل الحل في الطلقة والطلقتين
فيملكها الزوج الاول بالطلقات الثلث ومن ذهب الى
الثاني قال الحرمة لا تثبت الا في الطلقات فلا يكون
للزوج الثاني حكم الا في الطلقات لا في الطلقة والطلقتين
اذا عرفت هذا فنقول احتج محمد والشافعي وزفر بقوله
تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والله تعالى
جعل الزوج الثاني غاية للحرمة الثابتة بالطلقة الثالثة فكلمة
حتى موضوعة للغاية وهي ليست بشرط في الحل بل منهية للحرمة
فقط وانما يثبت الحل بعدها بالسبب السابق وهو كونها امرأة
اجنبية فالقول بانه مثبت للحل ليس عملا بالكتاب ولا
بيانا له لان حتى خاص معلوم معناه وهو النهاية بل كان ابطالا
لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية للحرمة
الغليظة وكونه غاية يقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلث

بمنزلة

بمنزلة اذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيا وجعله مثبتا
للحل جديدا يقتضي خلافه فيكون ابطالا لا بيانا لكن نفس الزوج
لا يصلح ان يكون غاية اذ الاصابة شرط بالاجماع لكن الاصابة
زيدت على النص بالحديث المشهور فيكون الزوج مع
الاصابة غاية فاجاب المص عنهم بان محللية الزوج الثاني
تثبت بحديث العسيلة وهو ما روي انه عم قال لامرأة رفاعة
وقد طلقها ثلثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن زبير ثم جاءت تشكوه
بالعنة وقالت ما وجدت الا كهدبة ثوبي اتريدين ان تعودي
الى رفاعة قالت نعم فقال عم لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق
هو من عسيلتك عني عم عدم العود بدون العسيلة
فاذا وجد الذوق وجد العود والعود رد الى الحالة الاولى
وهو حالة حادثة لا بالسبب السابق لانه كان ثابتا والعود
لم يكن ثابتا فتلك الحالة لا تكون الا حلا جديدا والذوق علة
للعود فيثبت به الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم
حدوث المعلول فيكون الزوج للحل الذي عدم فيعود بثلث
طلقات ولو كان يثبت الحل بالسبب السابق لم يكن الزوج
الثاني محللا وقد سماه النبي عم محللا في قوله لعن الله المحلل و
المحلل له فان قلت ما معنى لعنهما قلت معنى اللعن على
المحلل لانه نكح على قصد الفراق والنكاح شرع للدوام فصار
كالتيس المستعار واللعن على المحلل له لانه صار سببا لمثل
هذا النكاح والمراد من اللعن اظهار خساستهما لان الطبع

قوله لا انه لو ءاي لزوم اثبات الثابت الى اخره حاصله ان الحل الذي يثبته الزوج الثاني غير الحل الذي كان قبله وذلك
لان الحل الذي كان قبله كان ناقصا بزيله الطلقة او الطلقتين فكان مثبتا لما ليس بثابت او الحل ان لم يقبل
اصل الحل يقبل ثبوت وصف الكمال بان يملك بجديدة بعد الطلقة والطلقتين وما صلح سببا لاصل الشيء صلح سببا
لوضعه قال بعض المحققين وفيه بحث اذ غاية ما يفهم من كلام الشارح

بنفسه ش فعلها لا حقيقة العين لانه ءم ما بعث لعانا قال ::
صاحب الكشف تحليله لا بيانا في كونه غاية لجواز ان يكون
مثبتا للحل ومنهيا للحرمة فالقول بالتحليل ليس بترك العمل
بالخاص بل عمل بما صلح الى ههنا كلامه ولقائل ان يقول بعدم
المنافاة ::: مناف لوضع المسألة لان الزوج الثاني اذا كان
مثبتا للحل بهدم الطلقة والطلقتين واذا كان غاية للحرمة
لا يهدمها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات
فان قلت الحل ثابت في الطلقتين فلو كان الثاني محللا يلزم
اثبات الثابت قلنا لا نم لزومه لان الثاني اثبت حلا
لم يكن قبله لان حاله كان ناقصا وهو اثبت حلا كاملا ::
العسيلة كما بيناه ش العضوين وفي ذكره بصيغة التصغير
اشارة الى ان شبهة لطيفة كافية في الاحلال وفي ذكر الذوق
لطيفة وهي ان الانزال غير مشروط لانه شبع وبطلان العصمة
ش المسروق بقوله جزاء لا بنزوله فاقطعوا اعلم ان القطع في
السرقة مع الضمان لا يجتمعان عندنا سواء هلك المال في يد
السارق او استهلكه وقال الشافعي يجتمعان لانهما مختلفان
حكما لان الضمان لجبر المحل والقطع للزجر وسببا لان سبب
القطع الجناية على حق الشرع وسبب الآخر الجناية على حق
العبد ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الآخر الذمة ::
قال القطع يوجب انتفاء الضمان لقوله ءم لا غرم على السارق
بعد ما قطعت يمينه لم يكن عاملا بهذا الخاص وهو قوله ::

على انه مثبت بمجرد
الحل وكون المحل
على الوجه المذكور
ليس من مفهوم
وثبوته كذلك
في صورة الحرمة
الغليظة ليس
منه بل باتفاق
الحل او هو انه تحقق
ابتداء في الحل
لا لانتفاء الزوج
ما امن الطلقات
بثلث وحيث
ابتداء ثبوت
الحل حتى كان
نكاحا شرعا
فظهر ان القول
ما قال محمد وباقي
الائمة الثلثة
رهاوي

قوله فان قلت الحل ثابت في الطلقتين الى اخر تقريره
لا نم ان الزوج الثاني محلل في المتنازع فيه لانه لو كان
كذلك للزم اثبات الثابت وهو محال لان الحل
ثابت لان زوال المتعلق بالثلاث فقبله لا
يثبت منه شيء لان اجزاء الحكم لا يتوزع
على اجزاء العلة
رهاوي

فاقطعوا لانه لا ينبئ عن ابطال العصمة بل زايد اعليه بخبر الواحد
عند انتم بما ابتم اشار المصنف الى جوابه بقوله وبطلان العصمة
يعني سقوط عصمة المال ثبت باشارة قوله جزاء لان الجزاء في
الاطلاقات الشرعية اذا استعمل في العقوبات يراد به ما يجب
حقا للشرع في مقابلة فعل العبد ولان الجزاء مصدر جزى يجزي
بمعنى كفى وهو يدل على ان القطع جزاء كامل كاف للسرقة
ولا يكون ذلك الا بكمال الجناية وهي انما يكمل اذا كان واقعة
على حق الله لانها جناية من جميع الوجوه والجناية على حق
العبد جناية من وجه لانه مباح نظرا الى ذاته وانما حرم حفظا له
على المالك فوجب نقل العصمة الى الشرع ليكون حراما لعينه
فلو بقيت العصمة في المال من جهة العبد لا يكون حراما لعينه
فان قلت لو انتقال العصمة الى الشرع يلزم ان لا يقطع كما في
سرقة الخمر قلنا من شرط القطع ان يكون المسروق معصوما قبل
السرقة حقا للعبد والخمر ليست كذلك فليس من ضرورة ::
انتقال العصمة انتقال الملك الى الشرع لانه لو انتقل اليه لصار
مباحا وامتنع القطع والمسروق مملوك لمالكه ولهذا لو وجد
قائما بعينه فله ان يسترده وعصمته انتقلت الى الله فانتقال
العصمة دون الملك مشروع كالعصير اذا تخمر يبقى مملوكا
لم يبق معصوما فصادف بحرمة العين للشرع اعلم ان العصمة
تنتقل حال انعقاد السرقة ولكن انما يتقرر هذا اذا انقطع
لان ما يجب لله تمامه بالاستيفاء فان قطع تبين ان الحرمة

ما عطوا

فوق فكان الحفظ بالقطع خيرا له فديتا لهذا اذا اقتصر على الضمان اما اذا وجد مع القطع فلا شك ان الحفظ
بهما اتم وتحقيقه ما قال بعض الشراح الاصح ان القطع لصيانة حقوق الناس وفيضرر على السارق لما فيه اتواء عضوه
فلا يضم اليه ضرر اخر وهو الضمان لئلا يجتمع عليه ضرران لدفع ضرر واحد وهو خارج عن موضوع المجازاة واما
ضرر الخاص اللاحق لرب السرقة باسقاط الضمان مجبور بالنفع العام وهو كمال الحفظ عليه وعلى سائر الناس
بالقطع والنفع العام يتحمل الضرر الخاص

كانت لله فلا يجب الضمان وفي المبسوط سقوط الضمان في الحكم
اما فيما بينه وبين الله فيفتى بالضمان فيما روي عن محمد فان لم
يقطع تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان فان قلت القطع
شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة ابطال
حقه قلت ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى
الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له من الحفظ بالضمان ::
فان قلت قد يوجد العصمة بلا ملك فانه لو سرق مال الوقف
من المتولي يجب القطع ولا ملك فيه لاحد قلنا لا نم فان
الوقف باق على ملك الواقف حكما ولهذا يرجع الثواب اليه
ولئن سلمنا فالملك شرط في العصمة لا لعينه بل لانه متعلق
حق الغير بحيث فصح ومال الوقف كذلك ولذلك اي لكون
الحاص قطعيا في معناه صح ايقاع الطلاق بعد الخلع وقال
الشافعي لا يصح لان الطلاق لازالة ملك النكاح وقد زال
بالخلع ولا يقع الطلاق بعده فتمسك المص بقوله تعالى فان طلقها
وهو معطوف على ما قبله وهو فان خفتم ان لا يقيما حدود الله
فلا جناح عليهما فيما افتدت به معنى الاية ان علمتم او ظننتم
ايها الحكام ان لا يقيما ان وجانت حقوق الزوجية فلا اثم على الزوج
فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وصل الطلاق
بالافتداء بالمال وهو الخلع لكونه اقرب يعني فان طلقها بعد المرتين
سواء كانتا على مال او وجب صحته بعده فمن ابطل الطلاق
بعده لا يكون عاملا بالخاص وهو الفاء المعترض عليه بان

المصنف لا ل بهذا الطريق مشكل لان المذكور في عامة التفاسير
انها متصلة بقوله الطلاق مرتان يعني التطليق الشرعي تطليقة
بعد اخرى على التفريق دون الجمع لانه لم يرد به حقيقة التثنية
بل التكثير كما في لبيك يعني فان طلقها بعد التطليقتين تطليقة
اخرى ثالثة في نصابه ولان موجب الفاء الترتيب في الذكر
وهو لا يوجب الترتيب في الحكم المشروعية والا لما تصور
الطلقة الثالثة قبل الخلع ولما تصور الخلع قبل التطليقتين ولصار
عدد الطلاق اربعا لان الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع
مرتب على الطلقتين وكل ذلك خلاف الاجماع واجيب عنه
بان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو اتصاله بالافتداء لانه
ليس كالخارج عن الطلقتين لانه لم يذكر تطليق آخر من جهة الزوج
فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت به في الطلاقين المذكورين
ثم رتب على الافتداء الثالثة وذلك يفيد جواز وقوع الطلاق
عقيب الخلع فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اربعا وموجب
الفاء التعقيب والوصل في الوجود لا الترتيب في الذكر وهذا
مما لم يقل به احد واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع
فغير لازم لان غاية ما يفهم من ذلك جواز وقوع الطلقة الثالثة
بعد الخلع واما الانحصار فمن اين يفهم فان قلت على ما ذكرتم
لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي وقد اتفق المفسرون
على ان المراد منه الرجعي قلنا انه رجعي على تقدير الافتداء ولعل
ان يقول هذا البحث مبني على ان يكون الشرح باعتبار اشارة

الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة فعلى
ما روى ابو رزين العقيلي ان النبي عم سئل عن الطلقة
الثالثة فقال او تسريح باحسان فلا بد ان يكون قوله فان طلقها
بيانا لحكم التسريح على معنى اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين
من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان
آثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فح لا يكون
في الاية دلالة على شرعية الطلاق عقيب الخلع فالاولى ان
يتمسك بما رواه ابو سعيد الخدرى عن النبي عم المختلعة
يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة ووجب مهر المثل
بنفس العقد اى بمجرده بلا تاخير في المفوضة عندنا وهى
بكسر الواو من فوضت امرها الى وليها وزوجها بلا مهر و
بفتحها من فوضها وليها الى الزوج بلا مهر وعند الشافعي
وجوبه اما بالتسمية او بالوطى وفائدة الخلاف تظهر في المفوضة
اذا مات احد الزوجين قبل الدخول فعندنا يجب المهر
وعند الشافعي لا يجب لقول ابن عباس في المفوضة حسبها
الميراث ولا مهر لها واذا دخل بها يجب المهر اتفاقا وان
طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقا وتجب المتعة فان قلت
لو وجب مهر المثل بالعقد وجب ان ينتصف بنصف بالطلاق
قبل الوطى قلنا هذا ليس بقياسي وانما يعرف بالنص و
النص ورد في المسمى دون غيره وكان المهر مقدرا شرعا
غير مضاف الى العبد عندنا وقال الشافعي مقدر مفوض

الى

الى راى العاقدين كما كان البدل مفوضا الى رايهما في البيع
والاجارة عملا بقوله تع فان طلقها فلا تحل له وان تبتغوا باموالكم
لما فرغ من المسائل ذكر الادلة عقيبها على صيغة اللف والنشر
قوله فان طلقها متعلق بقوله صح وقد مر بيانه وان تبتغوا متعلق
بقوله ووجب يعنى بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء
بالمهور فيكون ان تبتغوا مفعولا له ويجوز ان يكون بدلا من ما وراء
ذلكم او مفعولا له باضمار اللام والابتغاء هو الطلب بالعقد
لا بالاجارة والمتعة لقوله تع غير مسافحين والمراد منه العقد
الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى
الى الوطى فيجب المال عند العقد عملا بالباء الموضوع للالصاق
فان قلت المفهوم من الاية ان العقد المشروع هو العقد الملصق
بالمال فيلزم ان لا يكون العقد الذى نفى فيه المهر مشروعا وقد
حكمتم بصحة ذلك قلت لا نم اللزوم لان المهر لا ينتفى بنفيه
فيكون المال ثابتا عند العقد سواء سماه او نفاه لكن اخر
وجوب المهر الى الوطى فقد خالف النص وبطل مذهبه
فان قلت ثبت في الحديث ان النبي عم قال زوجتكها بما معك
من القرآن فعلم ان المهر ليس بمقدر بالمال قلت هذا خبر
الواحد غير مقبول لمعارضته نص الكتاب او يقال الباء
للسببية لا للمعاوضة وقد علمنا ما فرضنا عليهم هذا متعلق
بقوله وكان المهر وجه التمسك ان الفرض خاص موضوع لمعنى
التقدير فيجب ان يكون المهر مقدرا الا انه في تعيين المقدار

اعلم ان الفقهاء والشارح جعلوا في الفروع هذا الحديث بيانا للمالي في قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم ولقائل ان يقول لانسلم الاجمال في الآية بل انما يقتضي وجود المال مطلقا والتعيين الخاص زيادة عليه بخبر الواحد وانتم تمنعونه رهاوي

يجعل ملحقا بالبيان بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم واما كونه ::
مقدرا شرعا فلان الكناية في قوله فرضنا لذات المتكلم فدل ذلك
على ان متولي التقدير هو الشارع فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا
كان مبطلا للنص لا عاملا به اعترض عليه بانا لا نسلم ان الفرض خاص
في التقدير بل هو مشترك لانه يجيء بمعنى القطع يقال فرض ::
الخياط الثوب وبمعنى البيان كما قال الله تعالى سورة انزلناها
وفرضناها اي بيناها وبمعنى الايجاب بل في الآية حمله على الايجاب
اولى بقرينة قوله عليهم لانه يقال اوجب عليه ولا يقال قدر
عليه وبقرينة قوله وما ملكت ايمانهم فان نفقة الاماء وكسوتهن
واجبة عليهم ومعنى التقدير لا يستقيم في حقهن لانه لم يقدر
على المولى للاماء شيء ويمكن ان يجاب عنه بان الفرض حقيقة
في معنى التقدير لانه غالب الاستعمال فيه سيما في الشرع يقال
فرض القاضي النفقة اي قدرها وسمي الفرائض الفرائض لكونها
سهاما مقدرة واذا ثبت انه حقيقة فيه ثبت انه مجاز في
المعاني الباقية لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل
على المجاز اولى لان قرينة واحدة في المجاز كافية وفي المشترك
يحتاج لارادة كل معنى من معانيه الى قرينة ولا نم ان قوله تع
وما ملكت ايمانهم قرينة على انه بمعنى الايجاب لان الواو بمنزلة
تكرار الفعل فكانه قال قد علمنا ما فرضنا عليهم فيما ملكت ::
ايمانهم فيكون الفرض المقدر النائب عنه الواو بمعنى الايجاب
والمذكور بمعنى التقدير كما في قوله تع ولله يسجد من في السموات

والارض

مطلب الامر

والارض الى قوله وكثير من الناس لان معنى السجود المذكور ::
للخضوع ومعنى المقدر في كثير من الناس وضع الجبهة وهو حقيقة
وذاك مجاز واما صلة عليهم فلتضمين معنى الايجاب كذا ::
قال الشارح وفيه بحث لان حرف العطف اما ان يكون بمثابة
الفعل السابق من حيث اللفظ والمعنى اعني سجد بمعنى الانقياد
الجبهة واما ان يكون بمثابته من حيث اللفظ والعاملية لا من حيث
المعنى والاول غير جائز لعدم امكانه في بعض المعطوفات وفي
الثاني يلزم الحذف من غير دليل اذ لا يقال زيد يضرب وعمرو
على معنى يضرب عمرو ويراد من الضرب الاول السفر ومن الثاني
استعمال آلة الضرب ومنه اي من الخاص الامر وهو قول القائل
لغيره على سبيل الاستعلاء افعل احترز بالقيد الاول عن الفعل
والاشارة وبقوله بالاستعلاء عن الدعاء والالتماس فان قوله ::
افعل بهذين الوجهين لا يكون امرا وقيد بالسبيل اشارة الى
ان العلو في الواقع ليس بشرط حتى ان صدر افعل ممن هو ادنى
فالاسن المامور على وجه الاستعلاء يكون امرا ولهذا ينسب الى
سوء الادب والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا على طريقة افعل
وهي القاعدة المشهورة في استخراج الامر من المضارع كذا ذكر في
الشرح الاكملي وفيه نظر لخروج الامر الغائب من التعريف والاصح
ان يقال مراده من افعل ما يدل على طلب فعل من سائر الالفاظ ::
ضح بهذا قول من قال لمن دونه اوجبت عليك ان تفعل كذا
اعلم ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على



سبيل الاستعلاء على نفس التكلم بالصيغة ولكن القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر ويمكن تطبيق التعريف على كل واحد من الاعتبارين لكن كونه بمعنى المقول اولى لان الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسم من اللفظ ولقائل ان يورد عليه بانه ان اراد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اراد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لانه لم يستعمل للطلب قدم الامر لانه ما يجب على المكلف اولا الايمان وهو بالامر ويختص مراده اعلم ان لفظ الامر وهو ا م ر اسم وله مسمى وهو صيغة افعل ولها مسمى وهو الوجوب فلفظ الامر خاص ومسماه ايضا خاص لا يتناول الاول شرع في الثاني يعني يختص مراد الامر وهو الوجوب بصيغة لازمة لذلك المراد حتى يستفاد الوجوب الامر من هذه الصيغة فان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى لا المعنى كالمرادف وقد يكون على العكس كالمشترك وقد يكون الاختصاص من الجانبين ولما كان الاختصاص من الجانبين تعرض المص لجانب المعنى بقوله ويختص بصيغة ولجانب اللفظ بقوله لازمة وقدم الاول لانه هو المقصود من هذا الباب وقيل رد على من زعم ان الامر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعي

فانهم ذهبوا الى ان فعل النبي عم الذي ليس بسهو ولا طبع مثل الاكل والنوم ولا مخصوصا به مثل وجوب التهجد موجب ومرجع الخلاف الى اطلاق لفظ الامر على الفعل اذ لا خلاف بيننا وبينهم في ان الامر اسم لما هو موجب وان الوجوب لا يستفاد الا من الامر وانما الخلاف في ان الامر هل يطلق على الفعل حقيقة ام لا فعندهم يطلق لقوله تع وما امر فرعون برشيد اي فعله لان الموصوف بالرشد هو الفعل وعندنا لا يطلق تمسكوا بان النبي عم شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة وقال صلوا كما رايتموني اصلي فجعل المتابعة لازمة فثبت ان فعله موجب للمنع عن الوصال هذا اشارة الى متمسك العامة وهو ما روي انه عم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم المواصلة في وصال الصوم بقوله عم ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فدل ان فعله ليس بموجب والا لما صح الانكار عليهم وخلع النعال وهو ما روي انه عم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت نعليك قال ان جبريل اخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما هذا دليل على ان الفعل غير موجب والا لما انكر عليهم كذا في الكشف وجامع الاسرار ولقائل ان يقول الانكار لم يكن للمتابعة بل لان صوم الوصال كان مخصوصا به عم وكيف يجوز الانكار على نفس الاتباع وقد امرنا به بقوله تع



فانبعوني يحببكم الله وايضا هذا الدليل مشترك الالزام
بان يقال لو لم يكن موجبا للاتباع لما اتبعت الصحابة وفهموا
الاتباع دليل لهم والوجوب مستفيد بقوله عم صلوا كما رأيتموني
اصلي لا بالفعل اذ لو كان الفعل موجبا لما كان للامر
حاجة هذا جواب عن تمسكهم بالحديث وسمي الفعل به اي بالامر
لانه سببه اي الامر سبب الفعل فهو مأمور به فيكون الامر
تسمية للمفعول بالمصدر وهذا جواب عن تمسكهم بالاية لكنه
جواب تسليمي لانه كان له ان يمنع ويقول لا نسلم ان المراد من
الامر الفعل لان الرشد بمعنى الصواب فالقول يتصف به كالفعل
ولئن سلم ذلك فاطلاقه مجاز لانه سببه الا ان الامر بمعنى
الفعل يجمع على امور وبمعنى القول على اوامر كذا في الكشف
لكنه غير مستقيم لان امرا على صيغة فعل لا يجمع على فواعل البتة
اللهم الا ان يجعل اوامر جمع آمرة مجازا كما ان صيغة افعل جعلت
آمرة وعلى هذا التأويل جمع نهي على نواه ويمكن ان يقال يجوز
ان يكون اوامر جمعا للامر جمعا على غير واحده نحو اراهط
في رهط وموجبه اي موجب الامر المطلق الوجوب لا الندب
كما ذهب اليه بعض الفقهاء لقوله تع فلا يشعرهم متمسكين بانه
لطلب الفعل فلابد من ترجيحه على الترك فادنى الترجيح
الندب ولا الاباحة لقوله تع فاصطادوا لان الامر يقتضي حسن
المأمور به ومرضية ورتبة التخلي من الاقدام وذلك بالاباحة
والتوقف كما ذهب اليه طائفة من ان الامر مشترك بين

قوله لكنه جواب تسليمي اي يمنع قول الخصم ويرده ثم يسلم ويدفع ما يرد عليه وحاصل المنع ان يقال لا نسلم ان المراد من الامر في الاية الفعل بل المراد به القول لان الرشد بمعنى الصواب وهو مما يصلح ان يقع صفة للقول والفعل ولئن سلمنا ذلك اي ان المراد من الامر فيها الفعل فاطلاق الامر على الفعل مجاز بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الامر سبب وجوب الفعل فالعلاقة السببية وهي بعض علاقات المجاز والمجاز خير من الاشتراك

هذه الثلثة لانه مستعمل في هذه المعاني من غير ترجيح احدها والاصل
في الاستعمال الحقيقة فاذا ورد بامر لابد ان يتوقف فيه ما لم
توجد قرينة تعين احدها قلنا هذا فاسد لان الصحابة امتثلوا
امر رسول الله عم من غير توقف ولو لم يكن موجبا لما
تطلبوا دليلا آخر للعمل به سواء كان بعد الحظر او قبله يعني
موجبه الوجوب عندنا سواء كان الامر واردا بعد المنع
او قبله هذا رد لقول بعض اصحاب الشافعي رح فانهم قالوا
موجبه في اغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعده
الاباحة كقوله تع واذا حللتم فاصطادوا قلنا الاباحة ما فهمت
من الامر بل من قوله تع احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح
والحظر السابق لا يصلح دليلا عليها لانه كما جاز الانتقال من
المنع الى الاذن جاز ان ينتقل الى الوجوب والاستعمال
مشترك فانه جاء بعد الحظر للوجوب كقوله تع فاذا انسلخ
الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولئن سلمنا انها فهمت من
الامر لكن كلامنا في الامر المجرد عن القرائن وفيما ذكرت
قرينة على عدم الوجوب وهي ان الاصطياد شرع لنا فلو وجب
لكان علينا بان اثمنا على الترك فيعود الامر على موضوعه
بالنقض لانتفاء الخيرة عن المأمور بالامر هذا دليل لقوله
وموجبه الوجوب وهو قول عامة العلماء بالنص وهو قوله
تع ما منعك الا تسجد اذ امرتك بعد قوله اسجدوا
لآدم فانه ورد في معرض الذم على المخالفة فعلم ان الافتقار



للمامور في فعل ما امره وهو دليل الوجوب وقيل المراد
بالنص قوله تع وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله امرا
ان يكون لهم الخيرة واستحقاق الوعيد لتاركه بقوله تع فليحذر
الذين يخالفون عن امره اى امر الله بعدم ان تصيبهم فتنة او
يصيبهم عذاب اليم فالله تع حذرهم وحذرهم من اصابة الفتنة
في الدنيا او العذاب في الاخرة بسبب مخالفتهم الامر لان
تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولا يكون في مخالفة الامر
خوف الفتنة الا اذا كان المامور به واجبا فان قلت قوله
عن امره ليس بعام لانه مفرد فلا يقتضي ان يكون مخالف كل
امر مامورا بالحذر قلت انه عام لانه يجوز استثناء مخالفة
كل واحد من افراد الامر عنه وجواز الاستثناء علامة العموم
فان قلت يجوز ان يراد بمخالفة الامر انكار حقيته فلا يدل
على وجوب اتيان المامور به قلنا موافقة الشئ عبارة عن
تقرير مقتضاه ومقتضى الامر اتيان المامور به ومخالفته تركه
واما اعتقاد حقية الامر فانما هو بموافقة الدليل الدال على
حقيته لا موافقة الامر فان قلت هذا انما يتم على تقدير
وجوب الحذر وهو مبنى النزاع قلنا المفهوم من الاية التهديد
ولحوق الوعيد فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما ليلحق
به الوعيد ودلالة الاجماع لانهم اجمعوا على ان الموضوع لطلب
الفعل هو الامر فيكون الطلب كاملا لان الاصل في كل شئ
الكمال وكمال الطلب انما يكون اذا لم يرخص الطالب في تركه

المامور

المامور به اذ لو رخص لم يكن طالبا من كل وجه وهذا الاجماع
يدل على ان موجب الامر الوجوب وانما قال دلالة الاجماع
المذكور لم ينعقد على نفس المدعى وانما يدل عليه فان قلت لا نم
الاجماع لان غير الامر ايضا يدل على الطلب ولهذا لو قال
انك اوجبت عليك او اطلب منك يثبت الوجوب
قلنا كلامنا في الموضوع للطلب وما ذكرت اخبار عن الطلب
لا موضوع له والمعقول اى الدليل العقلي وهو ان كل مقصد
من مقاصد الفعل كالماضي والحال والاستقبال مختص به
بعبارة والايجاب اعظم مقاصد الفعل لانه مناط الثواب
والعقاب فلان توضع له عبارة كان اولى وهي الامر فان
قلت هذا اثبات اللغة بالقياس وهو باطل قلت القياس
لاثبات عدم اصالة المشترك لا لاثبات اللغة وقيل
المعقول هو ان السيد اذا امر غلامه بفعل ولم يفعل استحق
العقاب ولو لم يكن الامر للوجوب لما حسن ذلك وقد
ثبت الامر بعد سقوط الاختيار فالامر لا يتحقق بدون
الايتمار اى الامتثال كما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار
نظرا الى اصل الوضع لكن لو كان الوجود لازما للامر سقط
اختيار العبد بالكلية وصار ملحقا بالجمادات وهو باطل فنقل
الشارع الوجود الى الوجوب لانه مفض الى الوجود قطعا
تحقيقا للفظ بالقدر الممكن والمراد بقولنا الامر صيغة [illegible]
الوجوب حقيقة احترز عن المعنوية لان الوجوب ليس



الا بحسب الشرع وفيه نظر اما اولا فلان الخلاف في صيغة
الامر كافعل ونحوه لا في لفظ الامر فلا يكون الدليل واردا
على المدعى واما ثانيا فلانه لا يخلو اما ان يراد به اللازم الحقيقي او
اللغوي لا سبيل الى الاول لتحقق الامر عند انتفاء الايتمار
يقال امرته فلم يأتمر ولا الى الثاني لانا لا نسلم ان الايتمار بمعنى
الامتثال لازمه بل بمعنى صيرورته مأمورا كالكسر لازمه الانكسار
صيرورته منكسرا كيف والايتمار بمعنى الامتثال ليس بلازم
بل هو متعد يقال ائتمر امر فلان اي امتثله واذا اريد به الاباحة
او الندب لما بين ان موجب الامر هو الوجوب وقد كان يطلق
على الندب والاباحة شرع في بيان وجه ذلك الاطلاق فقيل انه
حقيقة لانه بعضه وهو مختار فخر الاسلام يعني الاباحة والندب
جزء من الوجوب اذ الشيء ما لم يكن مباحا لا يكون واجبا وكذا
الندب جزء منه لان الوجوب ما يثاب على فعله ويعاقب
على تركه والمندوب يثاب على فعله وكان حقيقة فيه كما لو اريد
من العام بعضه وكما لو اطلق لفظ انسان على مقطوع اليد
فكان حقيقة قاصرة وقيل لا اي قال الكرخي والجصاص لا
يكون حقيقة لانه جاوز اصله اي اصل الموضوع له وهو الوجوب
يعني لازم الندب والاباحة عدم استحقاق العقوبة بتركه
ولازم الايجاب استحقاقها بتركه فيكون الوجوب والاباحة
والندب غيرين متنافيين لازمهما فاستعمال الامر
فيهما يكون مجازا فان قلت كيف اختار فخر الاسلام كونه حقيقة

فيهما

... لا بد لالة اللفظ وثبت رجحان الفعل في الندب بالقرينة ...
... هو بمنزلة الجنس لهما وثبت الفصل الآخر هو جواز الترك وحكم

فيهما وكونهما جزئين من الوجوب غير مسلم اذ ليس الندب
والاباحة مجرد جواز الفعل حتى يكون جزءا من الوجوب بل
الثلاثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم كنص الوجوب
بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على
التساوي وعلى تقدير جزئيتهما يكون استعمال اللفظ في غير ما
وضع له فينبغي ان يكون مجازا قلت ليس معنى كون الامر للندب
او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا
او مساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة
لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه
يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة وهو جواز الفعل الذي
هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز
الترك او امتناعه وانما يثبت ذلك بالقرينة فلا خفاء في ان
مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل
مع امتناع الترك واستعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في
مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء فان قلت فعلى
هذا لا وجه لما يقال من قولنا هذا الامر للندب او الاباحة اذ المراد انه
مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل
في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه
للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا رأيت حيوانا وطار حيوان
فعلم من الاول انه انسان واراد فخر الاسلام من غير الموضوع له
المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء على ما عرف من



تفسير الفقه في علم اصول الكلام وهذا بحث دقيق لا يتم الا بما
من التحقيق وبه سقط نظر بعض الشارحين بان الاباحة
ليس بمعنى من الوجوب اصلا ولا يقتضي الامر المطلق التكرار
اي لا يوجبه لما فرغ عن بيان اختصاص الامر بالوجوب
وعاكسه اراد ان يبين ان هذا الاختصاص هل يوجب التكرار
بلا قرينة او لا وانه لم يوجب هل يحتمله او لا التكرار ان تفعل
فعلا ثم تعود اليه قال بعض اصحاب الشافعي انه يوجب
التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنعه لان
الاقرع بن حابس كان من اهل اللسان فهم التكرار من الامر
بالحج فقال أكل عام هذا ام للابد فان قلت لو فهم لما سأل
قلت سأله ليتيقن ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر على
موجبه من التكرار حرجا عظيما فيندفع الامر بالمطلق لان الامر
المقيد بقرينة التكرار او المرة يفيد ذلك اتفاقا ولا يحتمله وقال
الشافعي يحتمله لان امر مختصر من طلب منك ضربا و
النكرة في الاثبات تخص لكنها تحتمل العموم وتحمل عليه بقرينة
تقترن بها كقوله تعالى واذكروا الله ذكرا كثيرا وصفه بالكثرة ولو لم
يحتمله لما صح ذلك سواء كان معلقا بالشرط كقوله تعالى وان كنتم
جنبا فاطهروا او مخصوصا بالوصف كقوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس فان الامر بالصلوة مقيد بتحقق وصف
دلوكها اي عن وهنا او لم يكن قال بعض اصحاب الشافعي
انه يفيد التكرار اذا كان معلقا بشرط او مقيدا بوصف لان

الفعل

الفعل يتكرر بتكرر الجنابة والصلوة يتكرر بتكرر الدلوك
لانه في الكتاب ورد هكذا او في السنة ايضا كقوله
عم الوضوء من كل دم سائل اي ليتوضأ والوضوء يتكرر
بتكرر الدم لكنه اي مفهوم الامر يقع على اقل جنسه اي جنس
الفعل المامور به وهو الفرد حقيقة بلا نية ويحتمل كله اي كل
الجنس من حيث انه فرد اعتباري حتى اذا قال لها اي الزوج
لامرأته طلقي نفسك انه يقع على الواحدة الا ان ينوي اي الزوج
الثلاث فيقع الثلاث ان طلقت نفسها ثلاثا وانما صح فيه
النية لانه يحتمله ولا تعمل نية الثنتين يعني لو نوى الزوج
من قوله طلقي طلقتين لا يصح لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا
والحاصل ان الفرد الحقيقي موجبه والاعتباري محتمله والعدد
لا موجبه ولا محتمله والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ
ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا نوى وما لا
يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى فان قلت لو لم يحتمل الفرد
العدد لما صح تفسيره به في قوله طلقي نفسك ثنتين قلنا لا نم
انه تفسير بل تغيير لان مطلق الامر وقوعه على الفرد الحقيقي
فتغييره يخرجه عن موضوعه الاصلي ولهذا قالوا يقع الطلاق
بالعدد لا بالصيغة حتى اذا قال لامرأته طلقتك ثلاثا او
قال واحدة فماتت قبل ذكر العدد لا يقع شيء ولقائل
ان يقول هذا العدد انما يشكل لان الواحد موجبه
فكيف يكون اقترانه تغييرا بل يكون تقريرا الا ان تكون المرأة

انه تصح نية الثنتين لانهما جنس طلاقها وكذا الوكالة لاجنبي
طلق امرأتي الآن في المرأة تقتصر على المجلس حتى اذا قامت
من المجلس لم يبق لها ولاية التطليق وفي الاجنبي لا يقتصر
فان قلت قوله طلقتك مثل طلقي فهلا صحت فيه نية الثلاث
قلت لا لانه اخبار وهو يقتضي وجود المخبر به بالضرورة ليثبت
صدقه وهي تثبت بالواحد لان المقتضي لا عموم له واما قوله
طلقي فامر وله اثر في ايجاد المأمور به وهو الطلاق فصار
الطلاق مذكورا لغة كما في قضي النعيم لان صيغة الامر مختصرة من
طلب الفعل وهو من قوم مصدر بالمصدر اي بلفظ المصدر
الذي هو فرد سواء قدر معرفا او منكرا وهذا دليل المذهب
المختار وهو ان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله وبين الفرد
والعدد تناف لان الفرد ما لا تركب فيه والعدد مركب فالفرد
لا يقع على العدد ولقائل ان يقول قوله هو فرد ان اراد به
انه موضوع للفرد من حيث هو فلا نسلم ذلك لانه موضوع
للطبيعة الجنسية مطلقا من غير اشعار بالوحدة ولهذا قالوا
ان المصدر لا يثنى ولا يجمع الا عند قصد الانواع او العدد
وان اراد انه لفظ فرد بمعنى انه ليس بتثنية فمسلم ولكن لا
نسلم ان ذلك مانع من احتمال العدد وانما يكون كذلك ان لو
لم يكن موضوعا للجنس كالانسان قال الله تعالى ان الانسان لفي
خسر فلا تعنى باحتمال الامر العموم والتكرار سوى انه يراد
ابتاع كل فرد من افراد الفعل ومعنى التوحد مراعى فيه

الفاظ

الفاظ الوحدان جمع واحد كركبان وراكب واصحابها كاهانة
قائم قضية وذلك بالفردية والجنسية والمثنى بمعزل اي
بمكان بعيد منهما اي من الفردية والجنسية وما نحن بصدده
العبادات فبأسبابها هذا جواب عما قال الاوامر المعلقة
او المقيدة تتكرر بمعنى تكرار الصلوات او امر الشرع باعتبار تكرار
الشرط الذي هو في معنى العلة او الوصف الذي هو علة فان قلت
كلامنا في تكرار موجب الامر وهو وجوب الاداء والاسباب لا
تعلق لها في ذلك بل المتعلق به نفس الوجوب فلا يكون مما نحن
فيه قلت التكرار في وجوب الاداء لا يكون الا بتكرار نفس
الوجوب والسبب الحاصل ان الخصم يقول انا قائلون بالتكرار
لكنا نسنده الى السبب وهم يسندونه الى الامر بناء على
ان نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابتان بشيء واحد عندهم
فان قلت هذا اشكال بقوله ان دخلت الدار فانت طالق
لا يتكرر الطلاق بتكرار الدخول قلت لان الانسان
اذا جعل شيئا علة للحكم لم يلزم من تكرره تكرر الحكم الا يرى
انه لو قال اعتقت غانما لسواده وكان له عبد آخر اسود
فانه لا يعتق عليه ولو جعل الشارع شيئا علة للحكم يلزم من
تكرره تكرره باجماع القائسين لا بالامر لموجب اللغة حتى
لو قال لعبده اشتر لي اللحم ان دخلت السوق فالامر لا يقتضي
التكرار بالاجماع وانما قالوا ذلك على الدليل احلنا ما نحن
على الدليل لا على الامر وعند انتفاء احتمال التكرار تلك

المرة في قوله طلقي نفسك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج
بها لانه نوى محتمل كلامه وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان
تطلق واحدة وكذا عند من قال موجبه التكرار لكنه اذا لم ينو
فلها ان تطلق واحدة وثنتين وثلاثا وكذا اسم الفاعل يدل
على المصدر ولا يحتمل العدد اختلف في السارق هل يقطع
اطرافه الاربعة ام لا فعندنا لا تقطع وان سرق ثانيا
تقطع رجله اليسرى وان سرق ثالثا يحبس حتى يتوب وعند الشافعي
قال ان سرق ثالثا تقطع يده اليسرى وفي المرة الرابعة تقطع رجله
اليمنى لقوله عم من سرق فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد
فاقطعوه وان عاد فاقطعوه ولنا قوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما والايدي جمع عام متناول لليمنى واليسرى
فمن حملها على اليمنى ابطل اطلاق الايدي وصيغة الجمع ايضا
لان لهما يمينين لا ايمانا وذلك يجري مجرى النسخ عندكم وايضا
تمسكوا بان مصدر السارق والسارقة لا يحتمل العدد وفي لا يراد
بالآية السرقة الكبرى واحدة فانه لو اراد كل السرقات لم يجب
القطع الا بعد ... وذلك لا يعرف الا بموت السارق وذلك
منتف بالاجماع وبالفعل الواحد لا يقطع الا يد واحدة وهي
اليمنى بالسنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود ايمانهما مكان
ايديهما وبالاجماع فلم تبق اليسرى مرادة ولم يكن هنا تكرر القطع
بتكرر السرقة لفوات المحل وهو اليمنى بخلاف تكرر الجلد
بتكرر الزنا لان المحل هو البدن باق والجواب عن ان في

ان قراءة ابن مسعود مشهورة يجوز تقييد المطلق بها وقوله تقييد
المطلق نسخ عندكم غير معتد لانه استدلال بما لا يراه ثم يصار
الى مثل ذلك اذا كان في مقام الدفع واما في مقام الاستدلال
فلا يعتد وصيغة الجمع يكون مجازا عن التثنية كما في فقد صغت
قلوبكما وحكم الامر لما فرغ من بيان موجب الامر وعدم اقتضائه
التكرار شرع في بيان ذلك الواجب وهو بالقسمة الاولية نوعان
اداء وهو تسليم عين الواجب اي اخراجه من العدم الى الوجود
اذ تسليم كل شيء بما يناسبه وقوله تسليم كالجنس يشمل الاداء
والقضاء وبقوله عين الواجب خرج القضاء والنفل بالامر
هذا اشارة الى ان المراد منه افعال الجوارح لا ما في الذمة يعني
الامر وهو تقتضي الوجوب لان ذلك ليس بالامر بل بالسبب
فسقط ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الوجوب وهو وصف في
الذمة لا يتصرف فيه فان قلت تسليم الافعال وهي اعراض
غير متصور قلنا انها في حكم الجواهر شرعا ولهذا توصف بالبقاء
فان قلت تسليم العين كيف يتصور والديون تقضى بامثالها لا
باعيانها قلت العينية والمثلية ليست بالقياس الى ما
في الذمة بل بالقياس الى ما علم من الامر فان المالي به ان كان
يأتي ما علم فهو الاداء زاد صاحب المنتخب قيدا وهو الى
مستحقه في الاداء والقضاء لان التسليم الى غير مستحقه لا يكون
اداء ولا قضاء منسوب لا احتياج الى هذا القيد لان قوله
بالامر يفهم منه التسليم الى مستحقه لان الامر ورد به اولان معنى

وحكم الامر
اداء

التسليم لتحصيل السلامة وهو في اداء ما وجب اي يكون اذا
سلمه الى مستحقه وزاد بعض قيداً آخر وهو في وقته لان
التسليم في غيره لا يكون اداء فمنقوض انما اهمل المصنف هذا
القيد ليعم غير الموقت كالزكاة والكفارات يقال ادى زكاة
ماله وطعام كفارته اعلم ان هذا التعريف على قول من خص
الامر بالوجوب واما على قول من جعله حقيقة في الندب
فالاداء تسليم ما طلب من الفعل بعينه فيدخل فيه النفل
والقضاء وهو تسليم مثل الواجب به اي بالامر فلا يقضي
النفل لانه غير مضمون بالترك واما اذا شرع فيه فافسده
فيقضي لكونه واجبا عليه بالشروع فان قلت كان عليه ان
يزيد قوله من عنده اي من عند المأمور بان يكون صفة اذ
لو صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء قلنا الواجب
بالامر تسليم مثل الواجب من عنده لا تسليم مثل الواجب
مطلقا فلا احتياج الى هذا القيد ويستعمل احدهما مكان
الآخر اي يستعمل الاداء مكان القضاء كقوله نويت اداء
ظهر الامس والقضاء مكان الاداء كقوله تع فاذا قضيت
الصلاة فانتشروا اي اديت لان المراد منها الجمعة وهي لا
تقضى مجازا وهو من كلام المصنف متعلق بالقسمين فيجوز
الاداء بنية القضاء وبالعكس لان كل واحد منهما خاص
بمعنى اصطلاحا فاذا استعمل في غيره يكون مجازا وقال فخر
الاسلام القضاء حقيقة في معنى الاداء لانه لفظ متسع يحكي

بمعنى الفراغ وهو موجود في تسليم العين والمثل والاداء فيه معنى
شدة الرعاية في الخروج عما لزمه وذا في تسليم عين الواجب
والقضاء يجب بما يجب به الاداء وهو الامر عند المحققين
من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي خلافا للبعض وهم العراقيون
من مشايخنا وعامة اصحاب الشافعي فانهم قالوا القضاء يجب
بامر جديد لان الواجب في العبادة الموقتة انما عرف قربة
في وقتها وقد فات فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها
كما قال عم من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام
الدهر كله فلا بد من امر جديد يعرف به ان القضاء مماثل بما فات
ويستدل المحققون بان الشرع اوجب قضاء الصلاة والصوم
عند الفوات لان الحق لما ثبت انما يسقط بالاداء او بالعجز
او باسقاط من له الحق وكلاهما منتف فبقي ما فات كان باقيا
في ذمته مضمونا ومقدورا على مثاله لان النفل شرع له من جنسه
وهو مثال له فامر بصرف ما له من النفل الى ما عليه من القضاء
فان قلت على هذا ينبغي ان لا يقضي المغرب لان ثلاث ركعات
نفل غير مشروع قلنا لا نم فان الوتر سنة على قولهما واجب على
الروايات عن ابي ح ولو سلم فقضاؤه ثبت بقوله عم من
نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها
فان قلت النص ورد في الناسي والنائم والمدعى عام قلت
الحديث دال بعبارته الى الكل لانه اخص وانما هو بدلالته
وانما ذكر النائم والناسي اشارة الى ان المؤمن ليس من شأنه ان



بترك الصلاة ستوى اقتبرك القياس به فلما كان وجوب القضاء
في الصوم والصلاة معقولا لانه اوجب ما قدر عليه وهو
اصل الواجب وسقط مالم يقدر عليه وهو فضل الوقت
الحق به المنذورات المتعينة كمن نذر صوم يوم الخميس
ولم يصم فان قضاءه واجب عند المحققين وغير واجب
عندهم لعدم ورود النص فيه وفيها يظهر فائدة الخلاف
وهو اذا فات المنذور بمرض او غيره واما اذا فوته وجب
القضاء اتفاقا لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا وهو عندهم
بمنزلة نص مقصود قال ابو اليسر الفوات والتفويت سواء
عندهم في وجوب القضاء فعلى هذا الظهر ثمرة الخلاف في
التخريج قال الشيخ قوام الدين الاتقاني الصحيح عندي قول
العراقيين لان الامر بالاداء في وقت بعينه لا يتناول ما
بعده كمن امر عبده بفعل في يوم الجمعة لا يتناول انه مامور به
بعده ولو امر به يكون غير الامر الاول واليه مال الامامان
الغزالي والرازي قال فخر الاسلام القول الاول اشبه بمسائل
اصحابنا منها فائتة صلاة في الحضر قضاها في
السفر اربعا ولو فاتته صلاة في السفر قضاها في الحضر ركعتين
ومن فاتته صلاة الليل مع الامام قضاها في النهار جهرا
ولو فاتته صلاة النهار قضاها بالليل سرا وتفاديا ان يقول
وجوب مراعاة الجهر وعدمه وكذا القصر والاتمام باعتبار
ان وجوب القضاء باعتبار المثل لا انه وجب بالسبب

٢٨

الاول فانا قلت اذا فاتت صلاة من مريض قادر على الايماء
فقط فقضاها في الصحة يقضيها كصلاة الاصحاء وكذا اذا
فاتت صلاة في الصحة فقضاها في المرض يجزيه الايماء فلو كان
حال الاداء معتبرا لما جاز ذلك قلت ما صلى بالايماء في الفصل
الاول كان للضرورة فاذا صح زالت الضرورة فلا يثبت
بها وفي الفصل الثاني يثبت الضرورة فيثبت الايماء فان
قلت اذا وجب القضاء فيهما بالنص كيف يستقيم قولكم
القضاء يجب بما يجب به الاداء قلت عرف بالنص ان الواجب
ما سقط وهذا الطلب تفريع ما وجب بالامر ولهذا سمي قضاء
فان قلت اذا وجب قضاء المنذور بالقياس يكون القضاء
بسبب جديد لا بما وجب به الاداء قلنا القياس مظهر لا
مثبت فيكون وجوب قضاء المنذور ثابتا بالنص الوارد في
وجوب قضاء الصوم والصلاة فيكون الوجوب في الكل
بالسبب السابق وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان
فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود هذا
اشارة الى سؤال وارد على قول المحققين وهو ان يقال لو كان
القضاء بالسبب الاول لكان ينبغي ان لا يجب القضاء في
هذه المسئلة كما ذهب اليه ابو يوسف اذ لا اثر للنذر الموجب
للاعتكاف في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى رمضان ولا
يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم
مع ان قضاءه واجب بصوم مقصود بالاتفاق ولهذا قضاه

في رمضان اخر كما ذهب اليه زفر لانه مثل الاول في الشرف
مع انه لم يجز فبهذا ظهر فساد ان وجوب القضاء غير مضاف
الى السبب الاول بل الى التفويت لعود شرطه الى الكمال
جواب عما اورد يعني انما وجب القضاء بصوم مقصود لان
النذر كان موجبا للصوم اذ لا اعتكاف بدونه ولهذا لو
نذر ان يعتكف ليلة واحدة لا يصح لعدم شرطه وهو الصوم
ولكن سقط الصوم المقصود بشرف الوقت ولما انفصل
الاعتكاف عن صوم الوقت بانه لم يعتكف صار ذلك
النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فعاد شرطه الى
الكمال بان وجب الاعتكاف بصوم مقصود لزوال المانع
وهو رمضان وهذا قاله ابو يوسف اسقاط الاصل الذي هو
الاعتكاف لتعذر التبع وهو الصوم وما قلناه اولى لان
الاكتفاء بشرف الوقت وعدم ايجاب صوم مقصود كان
رخصة وكان فيه نقصان فلما وجب بصوم مقصود
عاد من النقصان الى الكمال فلم يجز قضاؤه في رمضان اخر
لان الاعتكاف الواجب مطلقا لم يتاد في رمضان لان
الشرف الحاصل بالقصد يزداد اثره على الشرف الحاصل
من النفس كما ان النفل بتحريمة مبتداة افضل من نفل
فصل في تحريمة فرض لكن اسلم ان لطيفة الناقص لا يجوز له
القضاء في مثل ذلك لعود شرطه الى الكمال وان قلت
على هذا كان ينبغي ان لا يتادى بذلك الاعتكاف في صوم

قضا

قضاء ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا قلت امتناع وجود
الصوم في ذلك الاعتكاف يجوز ان يكون لشرف
الوقت وان يكون لاتصاله بصوم الشهر فاذا زال الشرف
لم يزل الاتصال لبقاء الخلف وهو القضاء فيجوز بعدما
احدى العلتين وفيه نظر لان الاتصال بالقضاء غير الاتصال
بالاداء ولئن سلم ان الاتصال علة فهو باعتبار شرف الوقت
وقد فات كذا قاله صاحب الكشف والكفاية ان يقول العلة
الاتصال بصوم الشهر مطلقا وهو موجود وان قلت الشرط
يراعى وجوده ولا يجب كونه مقصودا كما لو توضأ للتبرد
يجوز به الصلاة ورمضان الثاني على هذه الصفة قلت
حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه فلا بد ان يكون
مقصودا الا ان القضاء وجب بسبب اخر وهو التفويت
لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا فالتفويت سبب لوجوب
القضاء بمنزلة نص مقصود عندهم فقلنا القياس كما دل
على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوبه بالفوات والاداء
انواع اداء كامل وهو ما لم يكن فيه شبهة القضاء وهو متنوع
الى نوعين كامل وهو الذي يؤدى به مع توفير صفته من الواجبات
والسنن والاداب وقاصر وهو ما يؤدى بعض اوصافه
دون ما يشبه بالقضاء كالصلاة بجماعة في المكتوبات والوتر
في رمضان والتراويح والجماعة فيه غير نقصان كالاصبع الزائدة
هذا مثال الكامل والصلاة منفردا مثال القاصر وقصوره لعدم

مثال القاصر

مطلب والاداء

وان قلنا القياس كما دل على وجوب القضاء بالتفويت
دل على وجوبه بالفوات هذا الزام للقائلين بان وجوب
القضاء بسبب جديد وتقريره انه لا فرق في
وجوب القضاء في هذه المسئلة بين الفوات
والتفويت اتفاقا مع انكم تقولون با
السبب الجديد وهو التفويت فاذا هو
السبب الجديد في صورة الفوات

ز هاوي

الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة وفعل اللاحق بعد فراغ الامام
وهو الذي ادرك اول الصلاة وفاته الباقي لكن نام خلف
الامام ولم ينتبه الا بعد الفراغ فهو مؤد اداء يشبه القضاء
اما انه اداء فلبقاء الوقت واما انه يشبه القضاء فلانه قد التزم
مع الامام وقد فاته ذلك الملتزم لان الاداء مع الامام حيث
لا امام محال بل هو مثله والاتيان بالمثل يكون قضاء لكن
كونه قضاء باعتبار الوصف واداء باعتبار اصل الفعل قلنا
انه اداء يشبه القضاء لا بالعكس لان الوصف تبع والتسمية
باعتبار الاصل اولى قيد باللاحق لان فعل المسبوق وهو ما
فات منه اول الصلاة اداء محض قاصر لكن قصوره دون
قصور فعل المنفرد لانه منفرد اداء وتحريمة والمسبوق منفرد فيما
سبق وليس في فعله شبه القضاء حيث لم يلتزم الاداء مع
الامام فيما سبق فان قلت كيف جعل المسبوق مؤديا وقد جعله
صاحب الشرع قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا قلت سماه
قاضيا مجازا لما فيه من اسقاط الواجب او سماه قاضيا باعتبار
حال الامام ولكن جعلناه مؤديا باعتبار الوقت فحينئذ لا يتغير
فرضه بنية الاقامة ولا يصير اربعا هذا تفريع لكون فعل اللاحق
شبيها بالقضاء وهذه المسألة منصوصة في مسافر اقتدى
بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام فاحدث فذهب الى
مصره فتوضأ او نوى الاقامة في موضعها بعد فراغ امامه فانه
اتم ما بقي من غير تكلم عليه ركعتين فعلم من الفصل الاول ان الامام لو كان

مقيما والمقتدى مسافر لا يتغير فرضه ومن الثاني ان نية الاقامة
لابد ان يكون في موضعها اذ هي في غيره كالمفازة لغو لان
حاله يبطل عزيمته ومن الثالث انه اذا لم يفرغ الامام ونوى
المقتدى الاقامة يتغير فرضه لان نية الاقامة اعترضت على
الاداء ومن الرابع انه اذا تكلم بطلت صلاته ووجب عليه
الاستيناف فيتغير فرضه لكونه مؤديا قال مولانا سراج الدين
الهندي ولقائل ان يقول انه مؤد حقيقة وقاض شبهة
فباعتبار كونه مؤديا يقتضي تغير فرضه الى الاربع وباعتبار
شبهة القضاء لا يقتضي فلم رجحتم الشبهة على الحقيقة وكان
العكس اولى احتياطا لامر العبادة كما هي هنا كلامه ويمكن ان يجاب
عنه بان هذا ليس ترجيحا بل عملا بالشبهين فلو عمل بما
قال هذا يكون اهدارا لجهة القضاء بالكلية ومنها اي من انواع
الاداء هذا شروع في بيان انواعه في حقوق العباد فقدم حقوق
الله تعالى في الذكر لانه اولى بالتقديم وقدم الاداء على القضاء
لان الاداء اصل والقضاء خلف عنه رد عين المغصوب وهو
اداء كامل لانه تسليم عين الواجب بصفة الحقيقة وكذا يكون
اداء كاملا لو رد عين الواجب باعتبار الشرع كبدل الصرف
وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل
التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة
لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه وهو حرام فان
قلت اذا كانا اداء كاملا فما الفاصل بينهما قلت الناقص [illegible]

رفعا ورده مشغولا بالجناية كمن غصب عبدا فارغا فجنى
على انسان او اتلف مال الغير في يد الغاصب ثم رده الغاصب
مشغولا بالجناية ورد مستحقا بها رقبته او دينه وهو اداء قاصر
وكذا تسليم المبيع مشغولا بالجناية ومعنى قصوره انه اداه لا
على الوصف الذي وجب اداوه وهو السلامة عن كل عرض
اما كونه اداء فلانه لو هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي
الجناية برئ الغاصب من ضمانه واما قصوره فلانه لو دفعه المالك
الى ولي الجناية او بيع في الدين يرجع المالك على الغاصب
بالقيمة والمشتري على البائع بالثمن وامهار عبد غيره كمن تزوج
امرأة على عبد الغير بعينه صحت التسمية بالاجماع ووجب
عليه قيمة العبد لعجزه عن التسليم ولم يقض بها القاضي ثم سلمه
بعد الشراء يعني لو اشترى الزوج العبد الذي جعله مهرا وسلمه
الى المرأة كان ذلك التسليم اداء شبيها بالقضاء حتى تجبر المرأة
على القبول لكونه عين حقها هذا القسم على كونه اداء وكذا يجبر
الزوج على تسليمه اذا طلبته المرأة ولم يسلمه فان قلت ما الفرق
بين هذا وبين ما اذا باع عبده واستحق العبد بقضاء ثم
اشتراه البائع من المستحق حيث لا يجبر البائع على تسليمه
الى المشتري قلت بالاستحقاق ظهر ان البيع كان موقوفا
على اجازة المستحق فقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا
يجبر البائع على التسليم اما الموجب لتسليم العبد فقائم وهو
النكاح لانه لا ينفسخ باستحقاق المهر كما لا ينفسخ بهلاكه

قوله ولم يقض بها القاضي ليبين انه الان للقاضي ان يقضي لها بالقيمة في الصورة المذكورة وانما اورد او وانما الواو ... والمراد ان القاضي لم يقض لها بالقيمة حتى لو ملك الزوج العبد يجبر الزوج على التسليم فهذا قيد لكون الزوج يجبر على التسليم بعد الشراء وتجبر المرأة على القبول اذ لو قضى القاضي لها بالقيمة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر على تسليمه ولا تجبر المرأة على القبول لان حقها في القيمة تقرر بقضاء القاضي فلا ينتقل الى العين بعد ذلك رهاوي

والله اعلم

فاذا

فاذا قد رضي بتسليم المسمى بلى منه وينفذ اعتاقه دون سائر
نفس فانه لكونه دون ملك نفسه دون اعتاقها وسائر
تصرفاتها وهذا القسم على كونه شبيه القضاء لان تبدل
الملك اوجب تبدلا في الصفة الا يرى ان العبد كان حرام
الانتفاع على المشتري حلال الانتفاع للبائع وبعد الشراء
انعكس الامر وتبدل الصفة تبدل الذات حكما لان
حكم الشرع وهو الحل او الحرمة يتعلق بالشيء من حيث انه
مملوك لبعض لا من حيث الذات اذ لو كان كذا لما تغير
كاللحم للخنزير والمراد من العين مجموع الذات واعتبار المملوكية
فتبدل البعض يتبدل الكل كذا قاله صدر الشريعة ولقائل ان
يقول لم لا يجوز ان يكون المتصف بالحل او الحرمة هو ذلك
الشيء المجموع بقيد المملوكية لبعض وتبدل الوصف لا
يوجب تبدل الذات والفرق بين المجموع والمعتبر ظ فالاولى
ان يتمسك بالسنة وهي ما روي ان النبي عم دخل على
بريرة فاتت بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال الا تجعلين
لنا نصيبا فقالت هو لحم تصدق به علينا يا رسول الله
فقال صلعم هو لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل
الملك موجبا لتبدل الذات حكما والعين واحدة ولهذا
لو قضى القاضي في الصورة المذكورة بقيمة العبد على
الزوج للزوجة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر الزوج على
التسليم ولا المرأة على القبول لان حقها انتقل من العين الى

قوله وينفذ اعتاقه لانه مملوكه قبل التسليم والقضاء فكانت هذه التصرفات مصادفة محلها فينفذ هداية

قوله لان حكم الشرع اه دليل على ان تبدل الصفة يوجب تبدل الذات كالخمر اذا تخلل رهاوي

قوله ولهذا اي لكون ان تبدل الملك يوجب تبدل الذات وان العبد المتملك ثانيا غير ما استحقته في الصورة المذكورة في المتن بعد القضاء بالقيمة المرأة بالتسمية رهاوي

نحيم

القربة ولو كان لما حكم المسمى بعينه لعاد حقهما البدو ولم يتغير
بالقضاء وانما جعل اداء شبيها بالقضاء ولم يعكس لان جهة
ادائه باعتبار الذات وجهة قضائه باعتبار الذات صفته
والذات هو الاصل كالاداء وان مكث لم يذكر النص تسليم
الدين انه من اي قسم وقد جعله فخر الاسلام من الاداء الكامل
وهو مشكل لان الديون تقضى بامثالها وعند اداء الفرض قضاء
في العرف بعبرها بلفظ قضاء الدين لا يمكن تسليم عينه لانه
وصف ثابت في الذمة فجعل تسليم العين مكان الدين تسليم
الدين حكما لانه لا وجه لتسليم الدين سوى ذلك واما الفرض
فتسليم عينه ممكن فكان تسليم مثله قضاء ولقائل ان يقول
كان ينبغي ان يكون قضاء الفرض قضاء شبيها بالاداء لانه قضاء
صفته واداء حكما لسلوك طريق الكفارة حتى لم يجز فيه الا با
بعقد بالنسيئة والقضاء انواع ايضا اي كما كان الاداء
انواعا قضاء محض وهو ما لا يكون فيه شبهة الاداء وهو ايضا
قسمان قضاء بمثل معقول وهو ان تعقل فيه المماثلة وبمثال
غير معقول يعني انه لا يدركه العقل لانه يخفيه وما هو في معنى
الاداء كالصوم اي كقضاء الصوم للصوم الفائت هذا نظير
القضاء بمثل معقول والفدية له اي للصوم هذا نظير القضاء
بمثل غير معقول يعني الفدية وهو نصف صاع من بر او صاع
من غيره خلف عن الصوم وقضاء لمن عجز عنه دائما كالشيخ
فانا لا نعقل المماثلة بين الفدية والصوم لا صورة ولا معنى اما

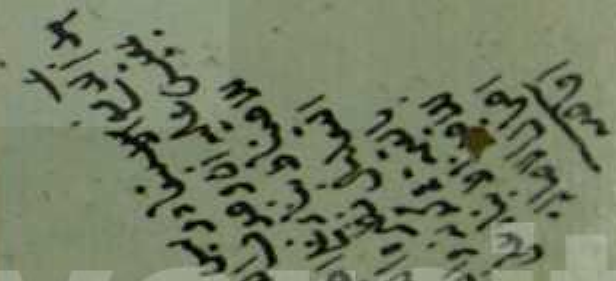
من انواع القضاء

صورة

صورة فقط واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف
ومعنى الفدية تنقيص المال ولكنه جاز بقوله تعالى وعلى الذين
يطيقونه فدية قال فخر الاسلام معناه لا يطيقونه كما جاء حذف
لا في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا قال الامام
الزاهدي هذا التاويل غير صحيح لانه تعالى قال وان تصوموا خير
لكم ومثل هذا الندب لا يرد في حق العاجز بل معنى الاية وعلى
المطيقين الصوم لا عذر لهم ان افطروا فدية وكان الاغنياء
يفطرون ويفتدون ثم نسخ ذلك بقوله فمن شهد منكم
الشهر فليصمه فيثبت وجوب الفدية في الشيخ الفاني
بالاجماع دون النص وقرا بعضهم وعلى الذين لا يطيقونه و
جعل وان تصوموا معطوفا على الكلام الاول وهو قوله كتب
عليكم الصيام والخير بمعنى البر لا بمعنى الاخير ويمكن ان يكون
معطوفا على قوله لا يطيقونه فيكون معناه لا يطيقونه بحسب
الظن بطريق البر وان كان ممكنا على طريق العسر تحت
الصيام خير لهم ويكون وجوب الفدية بالنص وقضاء تكبيرات
العيد في الركوع لمن ادرك الامام فيه وخاف ان يرفع الامام
رأسه لو اشتغل بتكبيرات العيد فانه يكبر للافتتاح اولا
ثم يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع من غير ان يرفع
يديه هذا مثال للقضاء الذي يشبه الاداء اما كونه قضاء فلان
التكبيرات فاتت عن موضعها واما شبهه بالاداء فلان الركوع

شبه القيام اما حقيقة فهو النصف الاسفل والانحناء
غير مانع لان قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة واما حكما
فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة وقال
ابو يوسف لا يكبر تكبيرات العيد من ادرك الامام في الركوع
لانه لا يقدر على اتيان منها كما لا يأتي في الركوع ولا يقنت
اذا فاتاه عنه ووجب الفدية وهي نصف صاع لكل فرض
في الصلاة للاحتياط هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان الفدية
في الصوم ثبت بنص غير معقول فكيف اوجبتم الفدية في
الصلاة بلا نص قياسا على الصوم واجاب بان وجوب الفدية
فيها للاحتياط بيانه ان ما ثبت من الفدية عن الصوم يحتمل
ان يكون معلولا بالعجز وان لم يعقل فيجب الفدية في الصلاة
لانها نظيره في كون كل واحد منهما عبادة بدنية وان لا يكون معلولا
فتكون الفدية حسنة مندوبة تمحو بها السيئة فعلنا بوجوبها
احتياطا ولهذا قال محمد في الزيادات فدية الصلاة تجزيه
ان شاء الله تع ... ان قوله يحتمل ان يكون معلولا بالعجز مشكل
لان بنا الحكم على المستحق في قوله تع وعلى الذين يطيقونه دليل
على علية وصف كالتصدق بالقيمة اي كما اوجبنا التصدق
بقيمة الشاة المعينة بنذر الفقير او شرائه بنية الاضحية ان
استهلك او التصدق بعينها حية ان لم تستهلك عند فوت
ايام التضحية بطريق الاحتياط لاحتمال كون التصدق بالعين

اصلا



٣٣

اصلا في التضحية لانها عبادة مالية الا ان الشرع نقل فرضية
التصدق الى اراقة الدم بزوال ما فيها من اوساخ الذنوب
والاثام ليكون ضيافة الله من اطيب الطعام لان الناس
اضياف الله في هذه الايام ولهذا حرم فيها الصيام وكره
الاكل قبل الصلاة ليكون اول متناوله من ضيافة اكرم الكرام
لكن سقط ذلك الاحتمال في هذه الايام لكون الاراقة منصوصا
عليها فاذا فات الوقت عملنا بالاصل احتياطا واذا جاء
العام القابل لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته
ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اي باحتمال كون الاراقة اصلا
فان قلت اذا نقله الشارع الى الاراقة يكون التصدق منسوخا
فلا يمكن اعتباره بعد فواته قلت لا نم لزوم النسخ
من النقل لان الشرع نقل عدة الآيسة الى الاشهر ولم ينسخ
الحيض حتى حاضت تعتد بالحيض ومنها اي من انواع
القضاء هذا بيان انواع القضاء في حقوق العباد ضمان المغصوب
بالمثل يعني القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل
هو المثل صورة ومعنى وهو السابق اي الكامل هو السابق على
القاصر حتى لو ادى القيمة في المثلي مع القدرة على المثل الكامل
لا يجبر المالك على القبول كما لو ادى المثل الكامل مع القدرة
على رد العين لانه هو المستحق في الصورة والمعنى فاذا انقطع
الصورة يجبر المالك على القيمة ضرورة او بالقيمة اي ضمان
المغصوب بالقيمة اذا لم يكن له مثل او كان له مثل وانقطع بان

لا يوجد في الاسواق فقضاؤه قاصر ولو اخر المص قوله والحر يوخذ
عن قوله او بالقيمة لكان انسب وضمان النفس والاطراف
بالمال في حالة الخطاء هذا قضاء بمثل غير معقول لان المماثلة
لا تعقل بين الادمي والمال لانه مالك والمال مملوك وانما وجب
ضمانهما بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر وقيدنا
بقولنا في حالة الخطاء لانه لو كان الجناية عمدا واقتضى القصاص
لا يقضى لانه قضاء بمثل له صورة ومعنى وكان هو السابق واداء
القيمة هذا نظير قضاء يشبه الاداء فيقال في عبارته تسامح
لان تسليم القيمة قضاء لا محالة فكان ينبغي ان يقول وقضاء
القيمة واجيب عنه بان الاداء مستعمل مكان القضاء اختار
لفظ الاداء ههنا مالبيان معنى الاداء فيهما اذا تزوج على عبد
بغير عينه صحت التسمية عندنا خلافا للشافعي لان جهالته
جهالة في الوصف لا في الجنس كتسمية ثوب او دابة وهي تتحمل
فيما بني على المسامحة كالنكاح دون البيع اما كونها قضاء فظاهر
واما شبهها بالاداء فلان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه
الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من
هذا الوجه مزاحما للمسمى فتجبر على القبول اي قبول قيمته
كما لو اتاها بالمسمى اي بعبد وسط تجبر على قبوله وانما لا تجبر
الزوج لان المسلم عليه فالعبد بالنظر الى انه معلوم الجنس
يجب وبالنظر الى انه مجهول الوصف تجب القيمة فصار
الواجب بالعقد احد الشيئين فيتخير الزوج بخلاف العبد

وانما تجبر على

المعيب

المعيب لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا
فلم تعتبر عند القدرة على العبد فان قلت لو قال تزوجتك
على هذا العبد او قيمته فسدت التسمية ويجب مهر المثل فكيف
صحت ههنا قلت انما فسدت لكون القيمة واجبة بالتسمية
ابتداء وهي مجهولة لاختلافها باختلاف المقومين وصحت
في مسئلتنا لان القيمة لم تجب بالعقد لانه ما سماها وانما اعتبرت
لان تسليم المسمى لا يمكن الا بتقويمها ومن هذا اي لاجل ان
الكامل سابق على القاصر قال ابو حنيفة رح في القطع ثم القتل
اي اذا قطع شخص واحد يد رجل ثم قتله فقال ان تراخيا
عمدا فللولي فعلهما اي خير الولي ان شاء قطعه ثم قتله وان
شاء قتله من غير قطع لانهما جنايتان عنده وخالفاه في
الاول اي قال صاحباه لا يقطع الولي بل يقتل لانه جناية
واحدة عندهما قيدنا بمحل الخلاف بالقيود الثلاثة لان القتل
لو كان بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا سواء صدرا من شخص
او من شخصين عمدين او خطائين او احدهما عمدا والاخر خطاء
وكذا اذا كان قبل البرء والقتل من شخص اخر او من شخص
واحد لكن كان احدهما خطاء والاخر عمدا واما اذا كانا
خطائين من شخص واحد فهو جناية واحدة اتفاقا لما
ان القطع انما يكون اذا تبين انه لم يسر الى القتل فاذا قتل
عمدا فقد افضى الى القتل ودخل موجبه في موجب القتل
ولكن مبنى القصاص على المساواة وفي القتل بغير القطع

مراعاة المساواة في المعنى وهو الاهلاك وفي القطع مع القتل
مراعاة المساواة في صورة الفعل ايضا فيتخير بينهما الولي
بخلاف الخطاء فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لا
صورة الفعل لان الخطاء موضوع شرعا فان قلت كان ينبغي
ان لا يجوز الاقتصار على القتل عند ابي ح لانه يلزم المصير
الى الناقص عند امكان الكامل قلت ينبغي على انه القطع و
القتل لان يقتص على القتل لانه وجب حقا له فله ان يسقط
الكل عفوا كان له ان يسقط القطع فصار كاستيفاء
بعض الديون وابراء الباقي ولا يضمن المثلي اي على اعتبار
سبق الكامل على الناقص قال ابو ح في باب ضمان العدوان
لا يضمن ماله مثل بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة
لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر وقت القضاء باداء
قيمته لاحتمال وجوده وعند ابي يوسف لما انقطع المثل التحق
بما لا مثل له فيعتبر قيمته يوم الغصب والجامع كون يوم
الغصب وقت سبب وجوب القيمة واجيب بان العلة
في الاصل كونه وقت وجوب السبب ووجود العجز عن رد
عين المغصوب وفيما نحن فيه ليس كذلك لان العجز عن اداء
المثل لم يكن متحققا يوم الغصب وانما يتحقق يوم الخصومة
فافترقا وعند محمد رح يعتبر قيمته يوم الانقطاع لان العجز
عن الكامل ثبت فيه ويمكن ان يقال لكن العجز لا يتقرر ولا
يظهر الا يوم الخصومة فصار الناقص يكون وجوبه في ذلك

اليوم

اليوم فيجب بالمثل لان ما لا مثل له تعتبر قيمته يوم السبب وهو
الغصب اتفاقا وقلنا المنافع سواء كانت لحر او لعبد لا
يضمن قيمتها بالاتلاف اي بان يستخدم مثلا عبد غيره او
يركب دابته وعند الشافعي يضمن بها كما يضمن اجر المثل
باتلاف منافع الحر قولا واحدا ولا يضمن منافعه لو حبسه
ويعطل لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليها كثيابه
بخلاف العبد وحبسه قيد بالاتلاف وان كان الخلاف ثابتا
في صورة الغصب بان يمسك عبد غيره ولا يستعملها لان
الخلاف في غصب المنافع ليس بناء على ان المثل الكامل هو
الاصل بل بناء على الاختلاف في زوائد المغصوب فانها
لا يضمن على الغاصب عندنا خلافا له لان الغصب ازالة
اليد المحقة واثبات اليد المبطلة وعنده اثبات اليد
المبطلة فقط فيكون الزوائد مضمونة عنده لتحقق الغصب
فيها وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها ولان المنافع اموال
متقومة عنده كالاعيان فانها تتقوم بمنافعها وشرعا حتى
صلحت مهرا لانها مخلوقة لمصلحة الادمي كالاعيان وورد
العقد عليها في الاجارة وذا يدل على انها مال اذ العقد لا
يجعل غير المال مالا ولنا ان ضمان العدوان مقدر بالمثل
ولا مماثلة بين العين والمنفعة والمالية ليست عبارة عن
صيانته وادخاره لوقت الحاجة والمنفعة غير محرزة لانه
تبقى وتفنى فلا تكون مالا فان قلت المنفعة تحرزه باحرازها

فاست هي به ملكت بهذا اهرا ضمني لا قصدي الا يرى ان
الحشيش النابت في ارض مملوكة وان كان مالا محرزا تبعا
للارض لكنه ليس بمتقوم بدليل انه لا يجب الضمان باتلافه
لكونه ليس بمال في العقد ورد على العين لا المنفعة حتى لو قال
اجرتك منافع هذه الدار سنة بكذا لا يجوز ولا بد ان
يقول اجرتك هذه الدار ثم ينعقد العقد على المنفعة شيئا
فشيئا ولئن سلم انه وارد على المنفعة لكنه ثبت بخلاف القياس
بالنص فلا ينعكس على غيره فان قلت ثبت التقوم للمنفعة
في غير العقد كما في وطئ جارية مشتركة يجب عليه نصف العقر
قلنا منافع البضع التحقت بالاعيان عند الدخول فيكون
الضمان بمقابلة العين حكما والقصاص اي وقلنا القصاص
لا يضمن بقتل القاتل يعني من قتل من عليه القصاص لا
يضمن لمن له القصاص الدية عندنا ويضمن عند الشافعي
لان القصاص ملك متقوم للولي لان النفس يضمن بالمال
حالة الخطاء وذا دليل على ماليته ولنا ان ملك القصاص ليس
بمتقوم لكونه غير محرز فلا يكون مالا فلا يضمن وانما شرعت
الدية حالة الخطاء بالنص على خلاف القياس فلا ينعكس على غيره
وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول
هذه المسئلة مع ما قبلها ثلاث مسائل معطوف لقوله قلنا
وليس قلنا معطوفا على قوله قال ابو حنيفة لانه متفرع على كون
الكامل سابقا على القاصر ولا يصلح ان يكون قلنا متفرعا عليه

بل

بل متفرع على ان ضمان العدوان يعتمد المماثلة الكاملة او القاصرة
وفي عبارة المص تسامح حيث لم يبين المفرع عليه والظاهر
انه معطوف على قال وليس كذلك يعني اذا شهد شاهدان
انه طلق امرأته المدخول بها ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة
لم يضمنا شيئا عندنا ويضمنان عند الشافعي مهر المثل لان
ملك النكاح انما يثبت بالمال على الزوج فيكون متقوما عليه
ثبوتا وازالة بل عين الثابت فيكون متقوما زوالا ولنا ان
ملك النكاح ليس بمال متقوم لكونه غير محرز فلا يضمن و
التقوم بالمال في حال الثبوت انما هو لبضع المرأة تعظيما
له لان ذلك المحل له خطر كخطر النفوس وما يتملك مما له
يعظم واما عند الزوال فلا يتقوم ولهذا صح ازالته بالطلاق
بلا شهود ولا ولي ولا عوض وسمي بدل الخلع بدلا لانه
ليس بمال ولو خالع ابنه الصغيرة على مالها يقع الطلاق
ولا يلزم عليها المال لا يقال عدم توقفه على هذه الاشياء
لا يدل على عدم تقوم المملوك ولهذا لو اتلف مال انسان بلا شهود
يضمنه لان ضمانه باعتبار اتلاف مملوكه المتقوم لا باعتبار ازالة
ملكه فقيد بقوله بعد الدخول لانهما لو رجعا قبل الدخول
يضمنان نصف المهر اتفاقا لانهما الزماه ذلك النصف بشهادتهما
وفوتا بدله عنه مع فوات تسليم البضع فكان كازالة اليد المحقة
عن ذلك النصف فاشبه الغصب ولا بد للمأمور به
من صفة الحسن ضرورة ان الآمر حكيم والشارع حاكم على الاطلاق

ولا بد للمأمور به من الحسن

ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح كما قال الله تعالى ان الله لا يأمر
بالفحشاء اعلم ان الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان
الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له كالفرح والغم
الثاني كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل
الثالث كون الشيء متعلق المدح والذم كالعبادات والمعاصي
ولا خلاف بين العلماء انهما بالتفسيرين الاولين عقليان واما
بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه فعند الاشعري حسن الافعال
شرعي ولا حظ للعقل فيه وانما يعرف بالامر وعند المعتزلة
الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لان الاصلح واجب على الله تعالى
بالعقل حسن ويرى له قبيح وعندنا الحاكم بهما هو الله وهو
يتعالى عن ان يحكم عليه غيره خلق بعض الاشياء حسنا وبعضه
قبيحا وامر به لانه كان حسنا في نفسه وان خفي على العقل جهة
حسنه فاظهره الشارع بالامر به فيكون الحسن من مدلولاته
فنقول الحسن لذاته اما ان يكون حسنه لعينه مع قطع النظر
عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلاة ونوع منه يكون
حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمعان في الايمان والاول
يوجد بدون الثاني اذا آمن من لم يبلغ ان يؤمر به والثاني يوجد
بدون الاول فيما يكون مأمورا به ولا يكون حسنا لعينه ويشترط
في النوع الثاني ان يكون الاتيان به لاجل كونه مأمورا به حتى
لو لم يكن كذلك لا يكون حسنا لمعنى في نفسه فلهذا اندفع
لزوم حسن جميع ما امر به بجواز ان يوتى به لا بقصد الامتثال

هذا

كالوضوء

كالوضوء للنية وعلى هذا قد يجتمع الحسن لذاته ولغيره كالوضوء
المنوي فانه حسن لكونه اتيانا بالمأمور به وكونه شرطا للصلاة
المراد بالمأمور به الهيئة المخصوصة للصلاة وباتيانه ايقاعه
وبحث الحسن والقبح طويل فليرجع الى محل الكتاب وهو اي الحسن
اما ان يكون لعينه اي يدركه العقل بلا واسطة وهو اي ما يكون
حسنا لعينه اما ان لا يقبل السقوط لما ذكر ان مطلق الحسن ثابت
للمأمور به شرعا في بيان ان ذلك المطلق الذي لا يوجد الا في ضمن
المقيدات اما ان يوجد تحت ما حسن لذاته ولا يقبل السقوط
اصلا ووصفا او لا يقبله وصفا لا اصلا او يقبله اي يقبل السقوط
اصلا ووصفا او وصفا لا اصلا او يكون ملحقا بهذا القسم يعني
اما ان يوجد ذلك الحسن المطلق تحت ما يكون ملحقا بالحسن
لعينه لكنه شابه ما حسن لمعنى في غيره اي في غير المأمور به ولقائل
ان يقول في هذا التقسيم نظر اذ الحصر معلوم بين النفي والاثبات
وليس بينهما درجة ثالثة حتى يجعل قسما ثالثا اذ الثالث اما
ان لا يحتمل السقوط فيكون من النوع الاول او يحتمله فيكون من
النوع الثاني كذا قاله بعض الشارحين اقول وهم ان قوله
او يكون ملحقا قسم لان يكون لعينه وليس كذلك بل قسم
للحسن المطلق الثابت للامر وهو اما ان يكون لعينه او لغيره
او يكون ملحقا بعينه فالقسم الثالث درجة ثالثة بينهما وهي
ان يكون حسنه لا لعينه ولا لغيره كالزكاة فانها ليست حسنة
بعينها لكونها اضاعة مال ولا لغيره لان واسطة حسنها وهي دفع

حاجة الفقير جعلت كلا واسطة فاتصفت بالحسن لعينه ولو لم تجعل
كلا واسطة لكانت حسنة لغيرها كالتصدق وهذا امثال لما
حسن لعينه ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا لانه لو تبدل بضده
على اي وجه كان يكون كفرا ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا لا اصلا
الاقرار بالله وصفاته فان اصله ساقط حالة الاكراه ويباح
اجراء كلمة الكفر على لسانه مع اطمينان قلبه على الايمان ووصفه
وهو الحسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان ماجورا فان قلت
بقاء الصفة بدون الاصل محال قلنا هذا وصف اعتباري
لا يقتضي وجود محل يقوم به حقيقة والصلاة فانها حسنة
لعينها لانها افعال واقوال مخصوصة تدل على تعظيم الله تع
لكنها تحتمل السقوط اصلا ووصفا باعذار كثيرة كالجنون ونحو
الاغماء والحيض والنفاس ومثال ما يقبل السقوط وصفا لا
اصلا الصلاة في الاوقات المكروهة والثاني كالزكاة مثال لما يلحق به
فان الزكاة غير حسنة في نفسها اذ هي اضاعة مال الا انها
صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من
خواص الرحمن وكذا الصوم هو في ذاته تجويع النفس ومنع
نعم الله عنها ولكنه صار حسنا بواسطة قهر النفس التي هي عدوة
الله كما جاء في الخبر اوحى الله تع الى داود يا داود عاد نفسك
فانها انتصبت لمعاداتي وكذا الحج قطع مسافة وزيارة اماكن
معلومة وهو في ذاته كسائر الزيارة الا انه صار حسنا بواسطة
شرف المكان كما قال الصحابة ما انت يا مكة الا واد شرفك

صاحب

الله

الله على البلاد ولما كان هذه الوسايط كخلق الله تع اذ النفس
ليست بجانية في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة
كالنار فانها محرقة بخلق الله وكذا حاجة الفقير بخلق الله صار
كلا واسطة فالتحقت هذه العبادات بالصلاة فان قلت هذان
حاجة الفقير وجناية النفس بخلق الله لا باختيار العبد ولكن
كل منهما ليست بواسطة اذ لا حسن فيهما وانما الواسطة دفع
حاجة الفقير وقهر النفس وهما باختيار العبد قلت الدفع
والقهر يحمل على انه مصدر للمجهول فيكون بلا اختيار العبد
او لغيره معطوف على قوله لعينه يعني ان يكون حسن المامور به
لمعنى في غيره فان قلت كلامه متناقض لان الحسن اذا كان لعينه
لا يكون لغيره لان ما بالذات لا يكون لغيره وقد قال انه لضرورة
ان الآمر قلت ليس المراد من قوله لعينه ان منشأ الحسن ذات
المامور به بل المراد ان الحسن الشرعي قد يكون بالنظر الى معنيه
وقد يكون بالنظر الى غيره بدليل قوله يقبل السقوط او لا
يقبله فان الثاني لا يقبل السقوط وهو اي ذلك الغير اما
ان لا يتادى بنفس المامور به او يتادى او يكون حسنا لحسن
في شرط بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به كالوضوء
مثال لما لا يتادى فانه ليس بحسن لانه تبرد وانما صار حسنا
للتوسل به الى اداء الصلاة وهي لا تتادى بنفس المامور به وهو
الوضوء بل بفعل مقصود بعده والجهاد مثال لما يتادى بنفس
المامور به وهو ليس بحسن في نفسه لانه تخريب بنيان الرب

وانما صار حسنا بواسطة اعلاء كلمة الله او دفع كفر الكافر وكل
منهما يتأدى بنفس الجهاد وانما جعل حسنا لغيره لان اعلاء كلمة
الله ودفع كفر الكافر باختيار العبد ولو جعل الاعلاء والدفع
مصدرا للفعل المجهول لكان بلا اختيار العبد وصار
الجهاد ملحقا بالحسن لعينه كان كأنه لكن تمثيل المص بالجهاد
على اعتبار ان يكون الاعلاء والدفع مصدرا للمعلوم فكان
الاولى في التمثيل ان يقول واقامة الحدود فانها ليست
حسنة في نفسها لانها تعذيب العباد ولكنها حسنت
بواسطة الزجر عن المعاصي وهو يتأدى بالاقامة والقدرة
التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه هذا امتثال للشرط يعني
اما ان يكون الحسن المطلق من قبيل اشتراط القدرة التي يتمكن
بها المكلف من اداء ما لزمه حسنا في شرطه ولا شك في
حسنه لان تكليف العاجز قبيح فصار الامر الذي حسن لعينه
حسنا لشرطه وصار الملحق به ايضا حسنا لشرطه وصار
الحسن لغيره الذي لا يتأدى بنفس المامور به كالوضوء او يتأدى
كالجهاد حسنا في شرطه فتخصيص المص هذا
القسم بما يكون حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به ليس كما ينبغي فلو
اقتصر على قوله او يكون حسنا في شرطه لكان اعم واوضح
فان قلت كان هذا القسم جامعا للاقسام فلم اورده في الحسن لغيره
دون الحسن لعينه قلت لان الحسن الزايد حصل من حسن الغير
فناسب النوع الثاني وهو قوله والقدرة التي يتمكن بها العبد

دلالة

دلالة مع انها متقدمة على الفعل اعلم ان القدرة على نوعين
قدرة يصير الفعل بها متحقق الوجود وهي القدرة المؤثرة
المستجمعة لجميع الشرايط فهي مع الفعل وان كانت متقدمة
بالذات ولا يجوز ان تكون قبله لامتناع تخلف المعلول عن
علته التامة وهذه القدرة لا يكون شرط التكليف فان قلت
يجب ان يكون التكليف مشروطا بهذه القدرة لان الفعل
بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلت لو كان مشروطا بها
لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصي بترك
المامور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل
المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع
الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل
مقدورا ومختارا له يعني صحة تعلق قدرته وقصده الى ايقاعه
وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح
تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايقاعه وهي اي القدرة التي
يتمكن بها حسن المامور به نوعان مطلق يعني من غير اعتبار قيد
وهو ادنى ما يتمكن به المامور به من اداء ما لزمه وهو اي هذا النوع
من القدرة شرط في اداء كل امر اي اداء كل ما ثبت بالامر وهو
المامور به سواء كان حسنا لعينه او لغيره ولقائل ان يقول الظاهر ان
هي راجعة الى الشيء الى نفسه والى غيره وان كانت راجعة
الى القدرة المطلقة التي في ضمن المقيد فهو نوعان ولو ذكر
لفظ ممكنة مكان مطلق لكان اولى واوضح لان المطلق في

الاصطلاح مالم يتقيد بقيد والممكنة مقيدة بقيد فالاطلاق
المطلق حقيقة غير خليق نبّه بالاداء احترازا عن القضاء فانه
ليس يشترط فيه حتى من فاتت عنه صوم يجب قضاؤه في
النفس الاخير وهو عاجز عنه في تلك الساعة لا يقال انه
تكليف ما ليس في الوسع لان القضاء ليس بتكليف ابتدائي بل
ابقاء التكليف الاول وما هو شرط لوجود شيء لا يلزم
ان يكون شرطا لبقائه كالشهود في باب النكاح هذا عند
من اوجب القضاء بالسبب الاول واما عند من اوجبه
بنص جديد فلابد فيه من القدرة لانه تكليف آخر كذا قيل
وفيه نظر لان النص الجديد اوجب اسقاط الواجب الاول
ولم يوجب شيئا غيره بدليل قوله فليصلها اذا ذكرها اي
فليصل تلك الصلاة الواجبة وغايته انه يثبت مما تلته
والاولى ما قاله بعض الحذاق لا فرق في اشتراط القدرة
بين الاداء والقضاء لان الاداء ان كان مطلوبا بنفسه يشترط
فيه حقيقة القدرة وان كان بغيره يشترط توهمها فكذا القضاء
ان كان مقصودا يشترط فيه حقيقتها وان كان مطلوبا بغيره
يشترط توهمها كما في النفس الاخير فان القضاء فيه واجب لعله
توهم الامتداد ليظهر اثره في وجوب الايصاء والشرط توهم
اي توهم ما يتمكن به من الاداء لا حقيقته وهي انما تشترط
للاداء اذا كان الغرض هو الاداء حتى اذا بلغ الصبي واسلم
الكافر او طهرت الحائض في آخر الوقت يجب في حقه فلابد منه

أي وجوب الوصية

بنفسه

معدار

مقدار ما يسع فيه التحريمة لزمه اداء الصلاة عندنا لتوهم
الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس وامكانه عقلا وان كان
نادرا عادة كما كان لسليمان النبي عم على ما روي ان سليمان
لما جلس على كرسيه عرض عليه الصافنات فاشتغل بها وفاته
العصر فاهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال
تع فطفق مسحا الآية تنامها حيث شغلته عن ذكر
ربه وقهرا للنفس عن حظها فجازاه الله بان اكرمه بركود الشمس
ليتدارك ما فاته وبتسخير الريح بدلا عن الخيل كذا في
قصص الانبياء ويجوز ان يؤول عقرها السوق وضرب الاعناق
بالكي عليهما وجعلها في سبيل الله كفارة عما صدر عنه لان
القوم ثم يحققوه ولم يعلموه كذا في شرح التاويلات ثم ينتقل الى لزوم
القضاء للعجز عن الاداء كما في الحلف على مس السماء انعقد
اليمين لتوهم البر لان السماء ممسوسة ثم يحنث ويلزمه
موجب الحنث وهو الكفارة فيكون آثما لان المقصود باليمين
تعظيم المقسم به وههنا هتك حرمة الاسم وقال زفر لا يلزمه
وهو القياس لان الوقت فات وانعدمت القدرة واحتمال
حدوث القدرة باحتمال امتداده بعيد لان اعتباره به كما لم
يلزم الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة وكما لا وهذا نوع
ثان من الشرط الذي يزداد به حسن الواجب وهو القدرة
الميسرة للاداء اي الموجبة لتيسير الاداء على العبد بعد التمكن
بالكامل لا انها زائدة على الممكنة بدرجة لان بها يثبت التمكن ثم

اليسر وبالممكنة لا يثبت الا التمكن وليس معناه اي المامور به
كان واجبا بالعسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة
الى اليسر بل معناه انه لو اوجبه الله بقدرة ممكنة لكان جائزا
كسائر العبادات الواجبة بها فلما توقف الوجوب في بعض
الواجبات على هذه القدرة كانه تغير من العسر الى اليسر
بواسطتها وهذه القدرة شرطت في اكثر الواجبات المالية
دون البدنية لان اداءها اشق اذ المال محبوب النفس و
المفارقة عن المحبوب امر شاق ومرغوب ودوام هذه القدرة
شرط لدوام الواجب لانها شرطت في معنى العلة ومغيرة للواجب
من العسر الى اليسر تقديرا وهي كالنماء في الزكاة فان الاداء ممكن
بدونه الا ان اليسر يحصل به كيلا ينتقص اصل المال فان قلت
بقاء الحكم مستغن عن بقاء العلة كما استغنى المشروط عن
بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها لبقاء الواجب قلنا
نعم اذا امكن ان يبقى بدون العلة كالرمل في الحج وههنا لم يمكن
لان اليسر لا يبقى بدونها فان قلت لو كان دوامها شرطا لما
وجب الزكاة في الباقي اذا هلك بعض النصاب لان النصاب
شرط لليسر قلت ما شرط النصاب لليسر فان الواجب ربع
العشر واداء درهم من اربعين كاداء خمسة من مائتين بل
شرط الابتداء للتمكن من الاغناء اي اغناء الفقير من المالك
والاغناء لا يتحقق من غير الغني كما ان التمليك لا يتحقق من غير
المالك واحوال الناس متفاوتة في الغنى فقدره الشرع بمالك

النصاب حتى يبطل الزكاة والعشر والخراج بهلاك المال
اي النصاب في الزكاة يعني اذا هلك المال بعد التمكن
من اداء الزكاة ولم يؤد سقطت عنه الزكاة عندنا لانعدام بقاء
القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لانها كانت ممكنة بدونه
فشرط النماء ليكون المؤدى جزءا من المال النامي والواجب
اذا وجب بصفة اليسر لا يبقى عند انتفائها والا لانقلب
اليسر عسرا وقال الشافعي لا يسقط لتقرر الوجوب عليه
بالتمكن من الاداء بان يجد فقيرا في الاموال الباطنة والساعي
في الاموال الظاهرة قيد بالهلاك لانه اذا استهلك المال
لا يسقط عنه الزكاة اتفاقا لانه لما اسقط الواجب عن نفسه
بالتعدي خرج عن ان يكون محلا للنظر فجعل القدرة الميسرة
باقية فيه تقديرا زجرا له ونظرا للفقير وقيدنا بالتمكن من
لانه اذا لم يتمكن منه تسقط عنه الزكاة اتفاقا وكذا يبطل
العشر بهلاك الخارج لان الشارع اوجبه بصفة اليسر الا
ترى انه لم يجب كل الخارج ولم يوجب العشر في الارض بدون
الخارج وهو اسم اضافي لا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي مع
شرط بقاء تسعة الاعشار في وجوبه وكذا يبطل الخراج
لان وجوبه متعلق بنماء الارض تقديرا حتى لو امتنع نماؤها بان
كانت الارض سبخة او زرعها ولم تنبت لم يجب شيء
والتمكن من الزراعة يكفي لوجوب الخراج لانه ليس من جنس
الخارج فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق المقاتلة ويجعل



النماء موجودا حكما بتقصيره بخلاف ما اذا اصطلم الزرع آفة
حيث يسقط الخراج لانه لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام مدة
يمكن استغلال الارض الى اخر السنة لا يسقط الخراج بخلاف
الاولى اى القدرة الممكنة فان بقائها ليس بشرط لبقاء الواجب
لانها شرط محض وبقاء الشرط ليس بشرط لبقاء الواجب
كالشهود فى النكاح حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك
المال وهو الزاد والراحلة فى الحج والنصاب سوى فى صدقة الفطر
بعد وجوبهما وفى هذا رد لمن زعم ان الحج وصدقة الفطر يجبا
بقدرة ميسرة لان الزاد والراحلة فى الحج والنصاب فى صدقة الفطر
زائدان على اصل القدرة لان ادنى القدرة فى الحج القدرة على
المشى واكتساب الزاد فى الطريق وفى صدقة الفطر تملك
نصف صاع من بر او صاع من شعير فقال انهما واجبان
بقدرة ممكنة لان الشرط فى الحج نفس الاستطاعة ومن لا يحقق
الا بالزاد والراحلة عادة فان قلت هذا يناقض ما قلت من
ان القدرة الممكنة سلامة الالات والاسباب قلنا لا نناقض
لانهما من قبيل الالات التى هى وسائط حصول المطلوب
وكذا النصاب ليس بشرط فى صدقة الفطر لليسر بل ليصير
الموصوف به اهلا للاغناء اذ الاغناء لا يتحقق من غير الغنى
الشرعى فان قلت المراد من الاغناء فى المسئلة وذلك لا
يتوقف على الغنى الشرعى قلت ما دون الغنى الشرعى فى حكم
العدم لان من لم يتصف به يكون اهلا لاخذ صدقة الفطر

فلا

قوله مستدلين اه ومن صلى عند ضيق الوقت ظانا انه على طهارة وكان مامورا
باداء الصلوة ولم يجز ويجب عليه القضاء فدل ان الاتيان بالمامور به لا يدل
على الجواز ولا سقوط القضاء ولان النهي عن الفعل الشرعي لا يدل على الفساد
ولهذا لو صلى في الارض المغصوبة يجزيه واذا كان النهي لا يدل على الفساد
فالامر لا يدل على الجواز قوله فلو لم يثبت الجواز بيان الملازمة ان
التكليف متعلق باتيان المامور به على وجه الصحة وليس في وسعه الا اتيانه
به كما وجب اعني كونه مشتملا على شرائطه واركانه فلو لم يحصل الجواز
يلزم تكليف ما لا يطاق م م قوله والجواب عن الاول لا نسلم حاصله ان الثابت
بالامر قبل الافساد وجوب اداء الافعال بصفة الصحة والثابت بعده هو
وجوب التحلل عن الاحرام بطريقه وهو باحرام سوى الاول فلا يكون
في شيء مما نحن فيه واما وجوب القضاء على الظان فممنوع لان من كان
عنده انه على طهارة فصلى جازت صلوته لما نص عليه محمد في كتاب التحري
حيث قال فيما اذا توضأ بماء نجس صلوته جائزة ما لم يعلم فاذا علم اعاد والاعادة
لتبدل الحال لا يكون تكرارا لان التكليف بحسب الوسع والنهي عن الصلوة
في الارض المغصوبة متعلق بشغل الارض وهو ليس بصلوة ولا داخل فيها
ولا وصف لها فلهذا لا تفسد م م قوله واذا تم فلم يخرج عن هذا الامر
يعني الذي هو التحلل عن احرامه والتحلل عن احرامه ثبت بدليل منفصل وهو
امره صلى الله عليه وسلم بالمضي فيما افسده لا بالامر الاول وكلامنا في الاتيان بالمامور به
بالامر الاول رهاوي

فلا يكون الا لوجوبها لتنافي بينهما وهل يثبت صفة الجواز
للمامور به اذا اتى به اي المامور بالمامور به قال بعض المتكلمين لا
اي لا يثبت شيء نعرفه به دليل مستدل بتسمية بان من افسد حجه
بالجماع قبل الوقوف فهو مامور بالاداء شرعا بالمضي على افعال
الحج ولا يجوز المودى اذا اداه والصحيح عند الفقهاء انه يثبت
صفة الجواز بمطلق الامر لانه يقتضي حسن المامور به وذلك
انما يكون بعد جوازه شرعا ولان النزاع بينهم لفظي راجع الى
تفسير الجواز فعند المتكلمين هو عبارة عن سقوط القضاء عمن
اتى به وسقوط القضاء لا يعرف الا بدليل زائد وعند الفقهاء
هو عبارة عن حصول الامتثال باتيان المامور به كما وجب فلو
لم يثبت الجواز عند اتيانه يلزم تكليف ما لا يطاق والجواب
عن المستدل لا نسلم بان الثابت بالامر وجوب اداء الافعال بصفة
الصحة فلما افسد ولم يمتثل وجب التحلل عن احرامه والحج
الصحيح في العام القابل باحرام جديد واذا اتمه فاسدا لم يخرج عن
عهدة الامر لانه ما امر بالمضي فيما افسده والنفاد الكراهة هذه
اشارة الى خلاف اخر حكي عن ابي بكر الرازي انه قال لا
يثبت بمطلق الامر ان المامور به غير مكروه لان عصر يومه بعد
تغير الشمس جائز مامور به شرعا ولكنه مكروه قلنا المامور به
هو الصلاة ولا كراهة فيها بل الكراهة في التشبه بعبدة الشمس
واذا عدم صفة الوجوب الثابتة للمامور به لا يبقى صفة الجواز
عندنا خلافا للشافعي هو يقول يبقى لان الوجوب خاص والجواز

عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام الا ترى ان الصوم
يوم عاشوراء كان فرضا فبانتساخ وجوب الاداء فيه لم ينسخ
الجواز ولنا ان موجب الوجوب الاداء على وجه لا يجوز تركه
وموجب الجواز جواز الترك وبينهما تناف فلا يجوز اضافته
بغير موجبه اليه اللهم الا ان يراد من الجواز ما اذن في فعله من
غيره ان يتقيد بتقيد الاذن في الترك فيصلح ان يكون جنسا
للوجوب وعلى هذا التقدير ايضا ينتفي الجواز بانتفاء الوجوب
لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس بعد تقدم النوع فالجواز بعد
انتفاء الوجوب حيث كان يكون حكما شرعيا بدليل منفصل
وفائدة الخلاف تظهر في قوله صلعم من حلف على يمين فرأى غيرها
خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير فانه يدل
على وجوب سبق الكفارة على الحنث وذلك منسوخ بالاجماع
فبقي جوازه عنده ولم يبق عندنا والامر نوعان مطلق عن
الوقت المحدود اي غير متعلق به على وجه يفوت الاداء بفوته
كالزكاة وصدقة الفطر وهو اي المطلق على التراخي اداء بان
لا يتقيد بالحال لا ان يتقيد بالمستقبل خلافا للكرخي فان المطلق
عنده على الفور وهو ان الماتي به عقيب ورود الامر لان الامر
يقتضي وجوب الفعل في اول وقت الامكان ولهذا الاتي به
سقط عنه الفرض اتفاقا فتاخيره عنه نقض لوجوبه اذ الواجب
لا يجوز تركه عن وقته لئلا يعود على موضوعه بالنقض هذا دليل
على انه للتراخي يعني ان الامر وضع لطلب الفعل فقط بالاجماع

وذلك انما يوجب في الزمان والزمان الاول والثاني في صلاحية
حصول الفعل سواء ولهذا قيل الفور يصير كانه قال افعل
الساعة فلم يكن مطلقا فيعود على موضوعه بالنقض اي ناقضا لما
وضع له وهو الاطلاق واما قوله فتاخيره عنه نقض لوجوبه فممنوع
لانه يجوز ان يفعل في الجزء الثاني وفي الذي بعده الى اخر العمر ولو
كان الجزء الاول متعينا للوجوب لزم ان لا يكون فعله في الجزء الثاني
اداء وليس كذلك فان قلت ان مات في الجزء الثاني فان كان لا ياثم
يلزم اضاعة الوجوب وان كان ياثم يلزم الغدر قلنا لا ياثم وانما
ياثم اذا فوته ومجرد التاخير لا يكون تفويتا لانه يمكنه الاداء في
جزء اخر ولهذا لو ظن انه لا يعيش الى اخر الوقت واخر ياثم و
الموت فجأة نادر لا يصلح لبناء الحكم عليه والفوات مضاف الى
صنع الله لا اليه ومقيد به اي مخصوص جوازه بوقت يفوت
بفواته وهو اي المقيد اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى اي يكون
زمانا يحيط به ويفضل عنه وشرطا للاداء اذ لا يتحقق الاداء
بدون الوقت مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا موثر في وجوده
كذا في الشرح ولقائل ان يقول الشرط يوجب الوجود عند
الوجود ولا يوجب العدم عند العدم عندنا فلا يصح هذا
الاستدلال والاولى ان يستدل بصحة الاداء ووجوده بعد
الوقت مقيدا بالاداء لانه ليس بشرط للمؤدى اذ المختلف فيه
الوقت هو صفة الاداء لا نفس الشيء وان قلت ظرفية الوقت
للمؤدى يستلزم شرطيته اذ الظرف محال والمحال شروط فلا

اى ذكره قلت لا نم الاختلال لان الوعا ظرف لما فيه وليس بشرط
له ولو سلم فالمقصود بيان اشتراك الصلاة والصوم فى
شرطية الوقت وامتياز الصلاة بظرفيته فلا هو فى ذكرها وسببا
للوجوب اى لوجوب المودى بدليل ان المودى بعد دخول الوقت
فان قلت هذا لا يصح دليلا على السببية لان تقديم المشروط لا
يجوز ايضا قلت قد يصح تقديم المشروط كتقديم الزكاة على الحول
واما التقديم على السبب لا يصح ابدا ولقائل ان يقول بطلان
تقديم الشئ على شرطه ضرورى لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله
وفى الزكاة الحول ليس شرطا للوجوب او للاداء بل لوجوب الاداء
ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلاة فانه شرط للاداء
فيجوز ان يكون بطلان تقدم الاداء عليه باعتبار شرطيته لا سببيته
والحق ان بطلان تقدم الشئ على شرطه اظهر من بطلان تقدمه
على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى او لان الوجوب
يختلف باختلاف صفة الوقت فان الوقت اذا كان كاملا يكون
نفس الوجوب كاملا وان كان ناقصا فناقصا ولقائل ان يقول
المتغير هو المودى او الاداء والمدعى سببية نفس الوجوب
والاولى ان يقال ان الوجوب يتجدد بتجدد الوقت وذا يدل
على السببية فان قلت لا مناسبة بين الاوقات والعبادات
ولا بد من المناسبة بين الاسباب والمسببات قلت السبب
فى الحقيقة ترادف النعم لوجوب الشكر بالعبادة وهو انما يحصل
فى الاوقات فجعل الاوقات سببا مجازا اعلم ان ههنا وجوب

ووجوب

ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقى وظاهرى
فالوجوب سببه الحقيقى هو الايجاب القديم لله تع وكان ذلك
غيبا عنا فجعل سببه الظاهرى الوقت تيسيرا علينا ووجوب
الاداء سببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى
هو اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقى خلق
الله تع وارادته وسببه الظاهرى استطاعة العبد اى قدرته
المستجمعة لجميع شرائط التاثير فهو لا يكون الا مع الفعل فذهب
ان الشيخ انه لا فرق بينه وبين الوجوب فى العبد واذا حصل
حصل الاداء فى العبادات البدنية فان الصوم مثلا انما هو الامساك
عن المفطرات نهارا والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل
الاداء ولذا كان نفس الوجوب لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك
واداء الامساك وليس كذلك واما فى الواجب المالى فبينهما
فرق فان لزوم المال فى الذمة هو الوجوب ولزوم تسليمه
الى من له الحق وجوب الاداء فالواجب هو المال والاداء فعل
ذلك المال وذهب المحققون الى الفرق بينهما فى الواجب البدنى
ايضا فان نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب
الاداء لزوم ايقاعها فانهما يفترقان فى الوجود فان المسافر
يلزمه الصوم نظرا الى وجود السبب ولو لم يحصل اللزوم
لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه لعدم الخطاب
فان قلت على هذا ينبغى ان لا يكون صوم المسافر اداء للوجوب
قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما فى الواجب

بتعبيرات بهذه كل منها سوال وايراد كما مع
الاعتراض عليها نقيض الحلال الاولى
ان يقال بينهما فرق فان الحايض مثلا
يلزمها فى حال قيام العذر ان توقع
الصلوة بعد زواله اذا احد كتب والمشترى
يلزمه قبل المطالبة ان يودى الثمن عند
المطالبة ولا يلزمها الا ايقاع والاداء
فى الحال فتح

الحجر على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين فلو قلنا الواجب لزوم ايقاع الفعل في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لا في وقت في زمان مخصوص لم يكن بعيدا

لوقت الصلاة فان الجزء الاول منه شرط للاداء ومطلق الوقت ظرف لها وكان الوقت سبب لوجوبها ان فات الفرض عن وقته والا فالبعض سبب وبهذا التقرير اندفع ما قيل الجزء الذي هو سبب لا يصح ان يكون ظرفا لان لازم السببية التقدم على المسبب ولازم الظرفية المقارنة وذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت والا لما وجبت على من صار اهلا في اخر الوقت واللازم باطل ولا اخر الوقت والا لما صح الاداء في اوله واذا لم يتعين الاول ولا الاخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء يعني الشروع واليه اشار بقوله وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول يعني ان اتصل الاداء به تعين ذلك للسببية لعدم المزاحم اولى ما يلي يعني ان لم يتصل الاداء به ينتقل السببية الى الشروع وهو بالرفع فاعل يلي يعني سبب الوجوب الجزء الموجود قبيل الشروع لان الزمان عرض لا يستقر الى تمام ركن وقبل ان يتم الشروع بالتكبير ينقضي من اجزاء الزمان ما يصلح سببا للوجوب ولكن لما كان الشروع عقيبه اعطي حكم الاتصال به لان الاصل اتصال السبب بالمسبب فان قلت المسبب ههنا هو نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلت الوجوب يفضي الى الوجود اعني الاداء فصار هو ايضا مسببا

قوله ولقائل ان يقول اه واجاب شيخنا بان المحكوم عليه بالانتقال انما هو تقرر السببية لا نفس السببية اذ هي ثابتة لكل جزء بمعنى ان اصل السببية اذا ثبت للجزء الاول ولم يتقرر عنه لعدم اتصال الاداء به واخلفه جزء اخر من الوقت شاركه في ذلك فان اتصل به شروع تقررت عنده رهاوی

بوسطنه فان قلت ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت فيه السببية والا فالسببية حتى ينتقل قلت لا نم انتفاء السببية عن الجزء الاول عند عدم الاتصال بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل به الاداء او لم يتصل وانما المنفي هنا تقرر السببية والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السبب موقوف على اتصال الاداء وبهذا التقرير يندفع ما قيل لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب فيلزم الدور ولنا ان يقول كيف ينتقل السببية الموجودة في الاول بعينها وهي عرض لا يحتمل الانتقال من محل الى اخر ولو قال المصنف في جزء من اجزاء الوقت فهو السبب والا فالمجموع لكان اوضح واخصر ومن النظر بل الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت يعني ينتقل السببية من الجزء الاول الى اخر الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية او الى الجملة اي جملة الوقت يعني ان لم يتصل الاداء بالجزء الاخير تنتقل الى الجملة يعني كل الوقت يكون سببا للقضاء لان السبب في الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى البعض لضرورة وقد ارتفعت عاد الى الاصل فوجب القضاء بصفة الكمال فان قلت قبل الوقت كان الجزء الاخير سببا للاداء وبعده اذا كان كل الوقت سببا للقضاء لا يجب القضاء بما يجب به الاداء قلنا معنى قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت فان قلت لو شرع رجل في النفل في الوقت المكروه ثم افسده ينبغي

قوله والا فالبعض اذ لو كان هو الكل عند عدم الفوت اي الاداء لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته قوله بنية الشروع عبر به من قلم الناسخ وصوابه ويليه الشروع

قوله وبهذا ط

الجزء الذي ينبغي ان يكون سببا فيكون يندفع ما قيل لو توقف اه لو كان السبب الجزء الذي يتصل به الاداء فما لم يتصل به الاداء لا يكون سببا فالسببية مفتقرة الى الاداء والاداء مفتقر الى السببية فيلزم الدور ووجه اندفاعه ان الجزء الاول سبب سواء اتصل به الاداء او لا لكن التقرر انما يحصل بالاتصال ولهذا ابطل لزوم الدور اذ هو مبني على ان السببية مفتقرة الى الاداء وهو ممنوع بل تقررها مفتقر الى الاداء والاداء مفتقر الى السببية رهاوی

الجزء الذي يلي ذلك الجزء الاخير

ظ

ان صح م

والا فهو المجموع ح

بوسطنة

ان لا يجوز قضاؤه في الوقت الناقص لانه صار دينا في الذمة و
هي قربة مقصودة ولكنه يجوز قلنا باب النفل واسع فيجوز فيه
ما لا يجوز في غيره كذا قالوا وفيه نظر لان النفل بعد الشروع فيه
بالافساد صار واجبا ولم يبق نفلا في حق القضاء ولهذا لا يجوز
قضاؤه قاعدا مع القدرة على القيام بخلاف حالة الاداء فلا يظهر
فيه احكام النفل ولهذا لا يجب ان يتادى عصر امسه الذي وجب
في الذمة كاملا بضرورة سببه كاملا في الوقت الناقص اي في الوقت
الذي تغير فيه قرص الشمس من عصر يومه لان الناقص لا يؤدى
عن الكامل فان قلت كل الوقت ناقص بنقصان بعضه فينبغي
ان يجوز عصر امسه في الوقت الناقص من عصر يومه قلنا نقصان
الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة
بعبادة الكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل كان الكل كاملا بخلاف
عصر يومه فانه جائز في الوقت الناقص لانه اذا شرع في الجزء الاخير
منه تعين للسببية فيجب في الذمة ناقصا لنقصان في ذلك
الجزء فيتادى بصفة النقصان فان قلت اذا اسلم الكافر وقت
احمرار الشمس ثم لم يصل لا يجوز قضاؤه في اليوم الثاني وقت
احمرار الشمس مع انه وجب ناقصا لنقصان سببه قلت
المراد من قولنا ما وجب ناقصا يتادى ناقصا الواجب الذي لم
يتقرر دينا في الذمة لان النقصان في الاداء انما يتحمل بسبب
شرف الوقت فاذا فات الوقت لا يتحمل النقصان لانه صار دينا
في الذمة وقد تقرر كاملا ولنا نقل ان يقول السبب لما كان ناقصا في الاصل كان

ما ثبت في الذمة ناقصا ايضا فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال
وايضا جعل كل الوقت سببا بعد الفوات لا يصح في الكافر يسلم
في اخر الوقت لعدم اهليته للوجوب في جميع الاجزاء ومن حكمه
اي من حكم هذا النوع الذي جعل الوقت ظرفا له اشتراط نية
التعيين يعني تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض ذكر
فرض الوقت ليس بشرط عند البعض ولو نوى فرض الظهر يكفي
والاصح انه شرط لان فرض الظهر قد يكون اداء وقضاء فلا يتعين
الاداء الا بذكر فرض الوقت ولا يسقط التعيين بضيق الوقت
اي بان ضاق الوقت ولا يسع فيه غير الواجب وفيه دفع لمن يتوهم
ان الحكم ينتفي بانتفاء السبب وسبب التعيين توسعة الوقت
واذا ضاق وزال التوسعة ينبغي ان يسقط التعيين واجاب بانه
لا يسقط لان الحكم قد لا يزول بزوال السبب كالتبختر في الطواف
وعدم السقوط هنا من ذلك القبيل ويمكن ان يقال المعنى
الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند
الضيق فلا يسقط التعيين ولا يتعين بالتعيين اي لا يتعين
بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت الجزء
للسببية ويجوز الاداء بعده او قصدا بان ينوي ذلك الا
بالاداء يعني بعض الاجزاء انما يتعين باتصال الاداء به لان التعيين
وضع الاسباب وليس للعبد ذلك وانما له الاختيار في تعيينه
فعلا بان يؤدي في اي جزء يريد كالحانث اي كما ان الحانث في
اليمين له ان يعين في الكفارة احد الامور من الاعتاق والكسوة

والاطعام ولو عين احدها لا يتعين بل له ان يفعل الاخر او يكون
الوقت معيارا له اي مقدارا لذلك الواجب حتى يزداد بزيادته
وينقص بنقصانه وسببا لوجوبه كشهر رمضان اما كونه سببا
فلانه اضيف اليه ويقال صوم شهر رمضان فان اضافة الصوم
الى الشهر دليل على سببيته لان الاصل في الاضافات اضافة
المسبب الى السبب لانه حادث به وقد يضاف الى الشرط
مجازا لوجود الحكم عنده وهو شرط لادائه ايضا الا انه لم يذكره
لانه عرف من كونه موقتا ان الوقت شرط بخلاف كونه سببا
ومعيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في النذر المعين و
لا معيارا كوقت الصلوة ولهذا خصهما بالذكر فان قلت
السبب اما الشهر كله او جزء منه وهو اليوم الكامل فسرناه به
لئلا يرد عليه ان الكافر اذا اسلم في بعض النهار لا يجب عليه
ذلك اليوم مع انه شهد جزء من الشهر فاصل على الاول يلزم
عدم جواز الصوم في الشهر والقضاء المعيارية وعلى الثاني لا يكون
الاضافة الى الشهر دليل السببية لان ما هو مضاف اليه ليس
بسبب وما هو سبب ليس بمضاف اليه والاضافة الى الجزء غير
صحيح قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي ولكن
نقل منه الى جزء منه رعاية للمعيار كما قلنا مثله في باب الصلوة
رعاية للظرفية فيصير جزء متعينا بهذا نتيجة كونه معيارا وسببا
فلا يصير غيره مشروعا بوجه قوله ثم اذا انسلخ شعبان فلا صوم
الا رمضان ولا يشترط نية التعيين اي نية كون صومه من رمضان

وقال

وقال الشافعي يشترط نية فرض رمضان لان وصف الفرضية مشروع
كاصل الصوم فشرط النية بالوصف لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة
كما اشترطت باصله وقلنا لما صار الصوم متعينا في الزمان صار
كالمتعين في المكان والاطلاق في المتعين تعيين فلا حاجة الى التعيين
فيصاب بمطلق الاسم اي بمطلق نية الصوم كما اذا كان في الدار زيد
وحده وقلت يا انسان تعين هو لعدم مزاحمة غيره اياه ومع
الخطاء في الوصف بان ينوي النفل او واجبا آخر لانه نوى الاصل
والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف فيبطل الوصف
ويبقى اطلاق اصل الصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض
فصار بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت في ضمن نية
النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها الا في مسافر ينوي واجبا
اخر المستثنى منه محذوف يعني يصاب فرض الوقت مع الخطاء
في الوصف في حق كل احد الا في مسافر ينوي واجبا آخر فان
الصوم لا يصاب في حقه مع الخطاء في وصفه بل يقع عما نوى
عند ابي حنيفة رح فقيد به لان عندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان
السبب هو شهود الشهر محقق في حقهما الا ان الشرع اثبت
له الترخص بالفطر فاذا ترك الترخص كان المسافر والمقيم
سواء فيقع عن الفرض وله ان وجوب الاداء لما سقط عن
المسافر صار رمضان في حق ادائه بمنزلة شعبان فاذا نوى
نفلا او واجبا في شعبان يصح فكذا في رمضان بخلاف
المريض خبر مبتدأ محذوف اي المسافر بخلاف المريض فانه اذا

قوله وهو مختار فخر الاسلام وفي المنتخب وهو الصحيح وفي الجمع انه الاصح وروى الحسن عن ابي حنيفة رح ان المريض
اذا نوى النفل او واجبا اخر يقع عما نوى فيكون كالمسافر وهو اختيار شيخ الاسلام خواهر زاده وصاحب
الهداية وقاضيخان وظهير الدين الولوالجي وظهير الدين البخاري وابو الفضل الكرماني وفي الايضاح وكان
بعض مشايخنا يفصل بين المسافر والمريض وانه ليس بصحيح والصحيح انهما متساويان بل قيل انه ظاهر الرواية

رهاوی

نوى نفلا او واجبا اخر او النفل يقع عن صوم الوقت لان
رخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد فات سبب
الرخصة في حقه فالتحق بالصحيح فيقع ما نوى عن فرض
وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وتبعهما المص ولكن اكثر
المشايخ وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوى النفل
او واجبا يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة بخوف
ازدياد المرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر ووفق بعض العلماء
بينهما بان المرض متنوع الى ما يضر به الصوم كوجع الراس والعين
والى ما لا يضر به كالامراض الرطوبية والترخص بخوف ازدياد
المرض يكون في النوع الاول والترخص بحقيقة العجز في النوع
الثاني وفي النفل عنه روايتان يقع اذا نوى المسافر النفل
روى ابن سماعة عن ابي ح انه لا يصح بل يقع عن فرض الوقت
وهو الاصح لان ترخص المفطر للمسافر لما كان لكونه اخف نظرا الى
منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى
مصالح دينه كان اولى والفائدة في النفل الثواب وهو في فرض
الوقت اكثر فلا يصح النفل وروى الحسن عن ابي ح انه يصح لانه
لما كان الوقت في حقه كشعبان يصح النفل عنه كما في شعبان فقيد
بالنفل لانه ان اطلق النية فالاصح انه يقع عن الفرض على جميع
الروايات لانه لما لم يعرض فرض الوقت بصريح نية النفل انصرف
اطلاق النية منه الى صوم الوقت او يكون معيارا لا سببا كقضاء
رمضان والنذر المطلق هذا هو النوع الثالث من الموقتة اما

كون

قوله قلنا النذر المعين من القسم الثالث اه حاصله ان جعله من القسم الثاني انسب لوجهين كونه معيارا
او شرطا بخلاف القسم الثالث فانه مشابه له بوجه واحد وهو كونه معيارا والحاقه بما ناسب بوجهين
اولى مما ناسبه بوجه ومن ثم ذكره اهل الاصول في القسم الثاني واقتصروا في مثال الثالث على ما لا يكون

شبيه بالقسم الثاني هذا ولا يخفى
ان جواب الشارح لا يحسم مادة
السؤال بجزئيه ما ذكرناه

رهاوی

كون الوقت معيارا له فقط واما كونه ليس سببا فلان السبب في
القضاء ما هو سبب الاداء وهو شهود الشهر وفي صوم النذر
النذر فان قلت فبدت النذر بالمطلق وهذا اشعر بان النذر المعين
لا يكون من هذا القسم ولم يكن من القسم الثاني فلا يكون الاقسام
منحصرة في الاربع قلنا النذر المعين من القسم الثالث لانه معيار لا
سبب لان سببه النذر لكنه له شبه بالقسم الثاني في تعيين الوقت
له كالصوم ولهذا يتادى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتادى
بنية واجب اخر لان تعيين الوقت للنذر حصل بتعيين النادر
فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو
الواجب الاخر ويشترط فيه نية التعيين اي النية من الليل لان
الاوقات غير متعينة للصيامات فيقع الامساك في اول اليوم
من مشروع وهو النفل فلا يقع من القضاء واما اذا نوى
من الليل فينعقد الامساك من اول النهار لاحتمال الوقت
القضاء ولا يحتمل الفوات لان وقته العمر بخلاف الاوليين
وهما الصوم والصلوة لانهما شرعا في الوقت المعين فيفوتان
بفواته او يكون مشكلا هذا هو النوع الرابع من الموقتة
يشبه المعيار والظرف كالحج فانه يشبه المعيار من جهة
انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم ويشبه
الظرف من حيث ان اركان الحج لا يستوعب جميع اجزاء وقت
الحج كوقت الصلوة ويتعين اشهر الحج من العام الاول
عند ابي يوسف خلافا لمحمد هذا بيان لا شكاله بوجه اخر

[illegible] اذا كان الوقت معيارا [illegible]

رهاوی

قوله واجب اخر كالكفارة او القضاء فانه اذا نوى
الناذر صوم الوقت عن قضاء او كفارة وقع عما نوى
اذا نوى من الليل لان القضاء والكفارة مخلة
الوقت فيشترط لهما النية من الليل اما اذا نوى
من النهار فانه يقع عن صوم الوقت وهو المنذور
لان النية من النهار في حق القضاء والكفارة
لغو

رهاوی

ان الحج عند ابي يوسف يجب مضيقا لان ادراك العام الثاني
مشكوك فقضاء شهر الحج من العام الاول لادائه متعينة
فاشبه المعيار وعند محمد يجب موسعا ويجوز تاخيره
عن العام الاول وشهر الحج من كل عام صالح للاداء فاشبه
وقت الصلوة فان قلت لما ثبت ان وقته مضيق عند
ابي يوسف وموسع عند محمد زال الاشكال قلنا لا لان كل
واحد منهما لم يجزم بما حكم به فابو يوسف حكم بالتضييق للاحتياط
حتى لو ادرك العام الثاني وحج فيه كان اداء بالاتفاق ومحمد
حكم بالتوسع بناء على ان الاصل في الحيوة البقاء ولهذا لو مات
قبل ادراك العام الثاني كان العام الاول متعينا للاداء عنده
فبقي الاشكال وانما الخلاف يظهر في الاثم فعند ابي يوسف يأثم
ان لم يؤد في العام الاول وعند محمد لا يأثم الا اذا غلب
على ظنه انه اذا اخر يفوت فلم يكن له التاخير فيصير مضيقا ويتادى
الحج باطلاق النية بان يقول اللهم اني اريد الحج لان الظاهر ان
المسلم الواجب عليه الحج بعد تحمل مشاق السفر ان لا ينوي
النفل فيفوت الفرض بدلالة الحال فيصرف المطلق اليه ولقائل
ان يقول يشكل على هذا مسئلة ضيق الوقت فانه اذا لم يبق
من الوقت الا قدر ما يسع فيه فرض الوقت ففي هذا الفرض
يشترط نية التعيين ولا يتادى بمطلق النية مع وجود
الدلالة من جهة المؤدي فان المسلم لا يشتغل بفوت
الفرض باداء النفل لا بنية النفل يحج لو نوى النفل يقع

قوله ولقائل ان يقول الخ اه الجواب بالفرق
بين وقت الصلوة ووقت الحج ان وقت
الصلوة ظرف موسع محض والتوسعة افادت
شرعا زائدا وهو التعيين فلا يسقط بالعارض
التقصير بتاخير الاداء الى زمان التضييق
بخلاف وقت الحج فانه لم يتمحض كوقت الصلوة
بل له شبه بالموسع وشبه بالمضيق فكان عرفت
فالشبه بالمضيق جاز عن الفرض بالاطلاق
فالشبه بالموسع لم يجز عن الفرض بتعيين
ولشبهه باصلين يوفر عليه
نية النفل الان ماله شبه باصلين في مسئلة
حال منهما مع امكان التدارك في الغالب طرو الموت
ضيق الوقت في وقت لا يتوهم معه الخلوص عن عهدة الواجب وعدم
المفوت لمكنة امكانه فيه في مسئلتنا هذه
رهاوي

عما نوى عندنا لان الدلالة لا تعمل عند الصريح وقال الشافعي رح
يلغو نيته ويقع عن الفرض لان السفيه يحجر في امر الدنيا
صيانة لماله وهو في امر دينه اولى فيلغو نية النفل ويبقى
اصل النية فيتادى به فرض الحج واجيب عنه بانه لو حجر عن
النفل لوقع حجه فرضا من غير اختيار وذلك باطل فان قال
هذا وارد عليكم حيث جوزتم رمضان بنية النفل مع انه
يلزم منه اداء الصوم من غير اختيار قلنا في رمضان اذا نوى
النفل بطل الوصف لان الوقت غير قابل له فيبقى اصل النية
بخلاف الحج فان وقته قابل للنفل فيثبت صفة النفل فيجمع
الاعراض عن الفرض ومعه لا يثبت الفرض والكفار مخاطبون
بالامر بالايمان لانه عم بعث الى الناس كافة لدعوة الايمان
كما قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الى
قوله فامنوا بالله ورسوله وبالمشروع من العقوبات كالحدود
والقصاص عند تقرر سببها لانها للزجر وهم اليق بها وبالمعاملات
لان المطلوب بها امر دنيوي وهم اليق بها فعند آثروا الدنيا
على الاخرة وبالشرائع كالصوم والصلوة وغيرهما في حكم المؤاخذة
في الاخرة بلا خلاف فيعاقبون على ترك الاعتقاد وجوب
العبادات في الدنيا كما يعاقبون على اصل الكفر لقوله تعالى
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين يعني من المسلمين
المعتقدين فرضية الصلوة وهذا التاويل منقول من اهل
التفسير ثبت ان الخطاب يتناولهم في حق المؤاخذة واما في وجوب

قوله بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر كما انهم يعاقبون بترك الاعتقاد وكان حق العبارة ان يقال بل ارادوا انهم يخاطبون باداء العبادات بشرط تقديم الايمان اذ محل الخلاف انما هو وجوب الاداء في احكام الدنيا لا العقوبة في الاخرة فان ذلك ليس محل الخلاف بل هو متفق عليه فتامله رهاوي

قوله فان قلناه هذه السؤال انشاء من قوله بشرط تقديم الايمان وحاصله ان الايمان اصل العبادات وراس العبادات فكيف يجعل شرطا وتبعا لوجوب الفروع اذ فيه قلب الموضوع قوله قلناه واجيب ايضا بان كونه اصلا في نفسه لا ينافي كونه شرطا في صحة غيره كالصوم بالنسبة الى الاعتكاف فهم رهاوي

الاداء في احكام الدنيا فكذلك يخاطبون عند البعض وهم المشايخ العراقيون من مشايخنا فانهم ذهبوا الى ان اداء العبادات واجب عليهم لم يرد وابذلك ان ادائها جائز عليهم في حال الكفر ولا قضاؤها واجب عليهم بعد الاسلام يعني تعقد الشرط وهو الاسلام بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر وان قلت الايمان اصل العبادات فكيف يثبت تبعا لوجوب الفروع الا يرى ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لا تثبت به الحرية فلنا لم يريدوا انه يثبت في ضمن الامر بالفروع بل وجوبه ثابت بادلة المستقلة والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات كالصلوة والصوم ولا يعاقبون لقوله عم لمعاذ رضه حين بعثه الى اليمن انك تاتي قوما اهل الكتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فان اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث فهذا نص بان وجوب اداء الشرايع يترتب على الاجابة بالايمان وقيد بما يحتمل السقوط لان ما لا يحتمل السقوط كالايمان فانهم يخاطبون به اتفاقا فان محل الخلاف هو وجوب الاداء في حق المواخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المواخذة بترك اعتقاد الوجوب ومنه اي من الخاص النهي قدم الامر لانه لطلب الوجود والنهي لطلب العدم والوجود اشرف وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل وانه يقتضي صفة القبح

للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي قال الله تع وينهى عن الفحشاء والمنكر والمباحث المذكورة في الامر في قيود التعريف والاحتراز وبيان الاختلاف اه ت في طلب من الله شرعي او عقلي اتية في النهي وهو اي المنهي عنه اما ان يكون قبيحا لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا منصوبان على التمييز من نوعان لان نوعية الشي يكون باعتبار امور او لغيره معطوف على قوله لعينه وذلك نوعان وصفا اراد به ما يكون لازما للمنهي عنه بحيث لا يقبل الانفكاك ومجاورا اراد به ما يكون مصاحبا ومفارقا في الجملة كالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لان واضع اللغة وضع هذا اللفظ لفعل قبيح في ذاته عقلا من غير ورود الشرع لان قبح كفران النعم مركوز في العقول وبيع الحر مثال لما قبح لعينه شرعا لان العقل يجوز بيع الحر كما عرف في قصة يوسف عم وانما قبح شرعا لان البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال فيكون حقيقته قبيحة شرعا لا وضعا لان العقل لا يحكم بقبحه وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا قائما بالمنهي عنه يعني انه منهي عنه لا لذاته لانه في ذاته امساك لله تع بل باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وضيافة وفي الصوم اعراض عنها والخلل الوارد في الصوم من جهة الوقت بمنزلة الصادر من الوصف له لعدم تصور الانفكاك عنه لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء وصف للكل والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره يعني مجاور لغيره وهو ترك السعي الى الجمعة

قوله والخلل الوارد اه توضيحه ان المعنى الموجب للقبح غير الصوم لكنه اتصل به وصفا فانه الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث مع النية وهو في نفسه حسن لكنه قبيح نهارا لانه يوم عيد وضيافة للوقت الذي هو داخل في تعريف الصوم وكان الخلل الوارد في الصوم من قبل الوقت بمنزلة الوصف له لعدم تصور انفكاك الوقت عنه لكونه جزءا منه ووصف الجزء وصف الكل رهاوي

المنهي

قوله لانسلم زوال الاذى اه اورده الفاضل السمرقندى حيث قال وفيه بحث اذ لا نسلم انفكاك ترك السعى
عن البيع وقت النداء حالة الترك اذ الكلام فى مثل هذا البيع لا فى البيع مطلقا وكذا لا نسلم انفكاك الشغل
عن الصلوة فى الارض المغصوبة اذ الكلام فى الصلوة المقيدة بكونها فى الارض المغصوبة لا فى الصلوة مطلقا
وكذا الكلام فى انفكاك الاذى عن الوطى حالة الحيض واجيب بان هذا انما يلزم ان لو لم يكن مرادهم بذلك

قوله كما اذا باع حالة السعى اه قال فى شرح الكنز وهذا مشكل فان الله تعالى نهى عن البيع مطلقا فمن قيده ببعض الوجوه يكون تخصيصا وهو نسخ فلا يجوز بالرأى انتهى ويمكن الجواب عنه بان النهى المطلق لمعنى فى غيره والنهى اذا كان لمعنى فى غيره لا يوجب الفساد لكن يعكس على هذا قولهم العبرة لعين النص لا لمعناه على ان الكلام ليس فى الفساد بل فى الكراهة من انه هل يكون البيع حالة البيع ام لا

رهاوى

وهو فابل الانفكاك عنه اذ قد يوجد الاخلال بالسعى بدون البيع بالمكث فى بيته والبيع بدون الاخلال كما اذا باع فى حالة السعى فى الطريق وكذا وطى الحائض منهى عنه لمعنى مجاور وهو الاذى لا لذاته لان وطى المنكوحة جائز وانفكاك الاذى عنها ممكن بزوال الحيض وكذا الصلوة فى الارض المغصوبة منهى عنها لشغل ملك الغير والصلوة بدون الشغل ممكنة بان باذن مالكها فان قلت لا نم زوال الاذى عن الوطى حال الحيض وانفكاك الصلوة عن الشغل حال الغصب فانه لو اذن المالك او طهرت الحائض لم يكونا منهيين والكلام فى حال النهى قلت ليس الكلام فى حال كونهما منهيين بل المراد منه امكان خلو الوطى و الصلوة عن الحرمة فى هذين المحلين بعينهما بخلاف صوم يوم العيد فانه لا ينفك عن الاعراض عن ضيافة الله تعالى فان قلت سلم ان الموجب للقبح لما كان بمنزلة الوصف فى القسم الاول كان اشد اتصالا به فاوجب فساد المشروع لان الشارع فى الصوم فى يوم النحر مباشر للمعصية لانه بنفس الشروع صار صائما فصار ما انعقد به مشروعا ومحظورا وفى المصلى عليه تعزير ما انعقد شروعا فهو واجب عند البعض خلافا للشافعى وتعزير المعصية وهو حرام اتفاقا فرجح جانب الترك فلم يلزم القضاء وانما صح نذره من جهة ان الصوم عبادة لا من جهة انه معصية

جواز الانفكاك قولنا ذلك لان غرضهم بيان الفرق بين وبين القسم ... وهو ممنوع واذا قلنا

قوله فاوجب فساد المشروع المراد بالفساد الجواز مع كراهة التحريم كذا قالوا وفيه نظر فانه تنكر ببعض افراد القسم الثانى كالصلوة فى الارض المغصوبة فانها جائزة مع كراهة التحريم مع ان المعنى المقتضى للقبح ليس وصفا لازما ويجاب بالفرق بان الصلوة فى الارض المغصوبة يلزمه بالشروع حتى لو افسدها قضاها بخلاف صوم يوم النحر حيث لم يلزمه الاتمام ولو افسده بعد الشروع لم يجب عليه القضاء فى ظاهر الرواية والحاصل ان الكراهة فى القسم الاول اشد من الثانى وقد مر الجواب عن الاشكال فى كون الصلوة فى الارض المغصوبة ...

قوله وهو واجب عند البعض يعنى من الحنفية وهو ابو يوسف واما فى ظاهر الرواية لم يلزم بالشروع ولا يجب اتمامه اذ لا يجب المنهى عنه بل وجب قطعه اجابة لحق الشارع ولا يجب عليه القضاء ولاذن صاحب الشرع فى قطعه كمن امر غيره باتلاف ماله فاتلفه لا يجب عليه شئ

قوله فترجح جانب الترك تقديما للحظر على الاباحة وفيه شئ لان العبادات يحتاط فيها فكان ينبغى ترجيح جانب الفعل

قوله فلم يلزم القضاء اذا افسده هذا ظاهر الرواية وعن ابى يوسف ومحمد يجب القضاء قياسا على الصلوة فى الاوقات المكروهة

قوله وانما صح نذره الى اخره يعنى انما صح النذر بالصوم فى الايام المنهية فى الظاهر لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هى الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهو فى فعل الصوم لا فى ذكر اسمه وايجابه على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وصحة انعقاد نذره من جهة كونه طاعة وعدم لزوم قضاء نفله بالافساد من جهة كونه معصية

تمت

رهاوى

الذى قبله اذ الانفكاك لا يتصور فيه اصلا بخلاف هذا القسم فان ذلك ينفك فى الجملة وكيف لم يريدوا ذلك وكل عاقل يعلم ان ترك السعى لا ينفك عن البيع الذى ترك به السعى وان الشغل لا ينفك عن الصلوة فى الارض المغصوبة حالة الغصب

رهاوى

قوله لانسلم زوال الاذاء اه اورده الفاضل السمرقندي حيث قال وفيه بحث اذ لا نسلم انفكاك ترك السعي عن البيع وقت النداء حالة الترك اذ الكلام في مثل هذا البيع لا في البيع مطلقا وكذا لا نسلم انفكاك الشغل عن الصلوة في الارض المغصوبة اذ الكلام في الصلوة المقيدة وكذا ...
وكذا الكلام في انفكاك الاذاء عن الوطي حالة ...

قوله ولهذا لم يصح نذره الى اخره هذا رواية الحسن عن ابي حنيفة وظاهر الرواية عنه انه يصح وتحقيق رواية الحسن ان النذر ايجاب بالقول وفي القول يمكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين ووجه ظاهر الرواية ما ذكرناه من ان وصف المعصية متصل بالفعل لا بذكر الاسم وذكر الاسم يصدق بقوله لله علي ان اصوم يوم النحر او اصوم غدا وغد يوم النحر
رهاوي

قوله كما اذا باع حالة السعي اه قال في شرح الكنز وهذا مشكل فان الله تعالى نهى عن البيع مطلقا فمن قيده ببعض الوجوه يكون تخصيصا وهو نسخ فلا يجوز بالرأي النهي ويمكن الجواب عنه بان النهي المطلق لمعنى في غيره والنهي اذا كان لمعنى في غيره لا يوجب الفساد ولكن يعكس على هذا قولهم العبرة لعين النص لا لمعناه على ان الكلام ليس في انعقاد البيع بل في الكراهة من انه هل يكره البيع حالة السعي ام لا
رهاوي

قوله فاوجب فساد المشروع المراد بالفساد الجواز مع كراهة التحريم كذا قالوا وفيه نظر فانه ينتقض ببعض افراد القسم الثاني كالصلوة في الارض المغصوبة فانها جائزة مع كراهة التحريم مع ان المعنى المقتضي للقبح ليس وصفا لازما ويجاب بالفرق بان الصلوة في الارض المغصوبة يلزمه بالشروع حتى لو افسدها قضاها بخلاف صوم يوم النحر حيث لم يلزمه الاتمام ولو افسده بعد الشروع لم يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية والحاصل ان الكراهة في القسم الاول اشد من الثاني وقد مر الجواب عن الاشكال في كون الصلوة في ...

ترك الاجابة ولهذا قالوا الاصح انه بذكر المنهي وقال لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره كما لو قال لله علي صوم حيض بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد يوم حيضها صح نذرها بخلاف الصلوة في الاوقات المكروهة فانما وجب قضاؤها لان بعضها من القيام والقراءة كان عبادة وان لم يسم صلوة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة والمنهي فيهما هو الصلوة والمضي فيهما يكون امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وتحصيلا للطاعة وتحصيلا للمعصية وترك المضي يكون امتناعا عن معصية بطاعة وارتكابا بالمعصية وهي ابطال العمل فرجحت جهة المضي فاذا ترك يلزم القضاء وفي القسم الثاني لما كان يمكن الانفكاك اوجب صحة البيع وقت النداء حتى افاد الملك بلا نقص مع كراهة التنزيه فان قلت ان اراد بالكراهة كراهة التحريم وهي ان يستحق فاعله محذورا دون العقوبة كحرمان الشفاعة يكون الثاني مثل الاول وقد فرض دونه هذا خلف وان اراد بها كراهة التنزيه يلزم ان لا يكون مستحل وطي الحائض والمنصوص خلافه قلنا نختار انها كراهة التنزيه وانما يكفر مستحله لان حرمته ثبتت بالاجماع كذا في الشرح الاكملي وجامع ... وفيه تأمل لان وطي الحائض اذا كان مكروها كيف يثبت حرمته والنهي المطلق عن الافعال الحسية وهي ما يعرف وجوده حسا من غير توقفه على الشرع كالقتل والزنا وشرب

للخمر فانها كانت معلومة قبل ورود الشرع يقع على القسم
الاول وهو القبيح لعينه الا اذا قام الدليل بخلافه فانه
يقتضي القبح لغيره كالنهي عن الوطي حال الحيض وعن البيع وقت
الاذان كما سيجي وعن المشي في نعل واحد فان الدليل دل
على ان النهي لمعنى الاذى والشفقة لا لعين هذه الاشياء وعن
الامور الشرعية اي عن الافعال التي يتوقف معرفتها على
الشرع كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فان قلت لا يتوقف
البيع والاجارة على الشرع لتحققهما بين الملل قبله قلت كان
الموجود بينهم مبادلة المال بالمال او بالمنفعة والشرع زاد على
ذلك اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك وفي
تمليك المنافع بعوض زاد الاهلية والمحلية وكون المستاجر
معلوما والمدة والاجرة معلومتين ومعرفتهما من الشرايط
موقوفة على الشرع كذا قاله الشراح ولقائل ان يقول ما عد ثم
من الحسيات انما كان لو ابيح فعلها من حيث انها افعال واما معرفتها
من حيث كونها على صفة المعلومة وهي ان القتل انما يوجب
القصاص اذا كان المقتول محقون الدم على التابيد وقد
قتل بالة كذا عمدا ولا يكون القاتل اباه وكذا الزنى انما حيث
كونها وطاء في القبل في غير الملك وشبهته وكون الشبهة اما
في الفعل او في المحل موجبة للرجم او الجلد فلا يعرف الا بالشرع
فلا فرق بين القسمين فالصواب ان يفسر الافعال الحسية بما
لم يعرف الشارع له بتحويزه في غير محل العوارض فقيل فيه

الاشكال

الاشكال على الذي اتصل به وصفا اي يقع على القسم الذي قبح
لمعنى في وصفه بمعنى بقي المنهي بعد النهي مشروعا باصله دون
وصفه الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه فلا يكون مشروعا
كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث فانها من
افعال شرعية قبحت لعينها ومما ذكرنا يعرف ان اطلاق المص
عن قيد المطلق وعن الاستثناء ليس على ما ينبغي فان قلت النهي
عن الصلوة في الارض المغصوبة نهي عن الافعال الشرعية
وليس مما اتصل به وصفا بل من قبيل ما اجتمع به مجاورا
قلنا المراد به ما يكون قبيحا لغيره بدون اعتبار الجهة وهو كونه
اشد اتصالا به لجهة زائدة كما ان القبيح لعينه يتنوع الى نوع
بقسمية من غير نظر الى كون احدهما وضعا والاخر شرعا فخص
ما اتصل به وصفا بالذكر لكونه الكثير والاشهر لان القبح يثبت
اقتضاء للمنهي عنه فلا يتحقق اي لا يمكن ان يثبت القبح على
وجه يبطل به اي بذلك الوجه المقتضي وهو النهي بيانه ان الله
تع نهى عباده ابتلاء فلا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجود
حتى يكون العبد مبتلا بين ان يفعله فيعاقب او يتركه فيثاب
ولو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا ولا يمكن وجوده
شرعا والنهي عن المستحيل عبث كمن قال للانسان لا تطير
فيبطل النهي المقتضي وفيه ابطال للقبح المقتضي فيعود على
موضوعه بالنقض واذا حمل القبح لغيره يكون المنهي عنه ممكنا
والمقتضي وهو القبح محفوظا والمقتضي وهو النهي ايضا محفوظا في الكيفية

لا لقبحه اي لقبح الاشياء ... التي يطول النوع ...

لا بصيغة النهي اذ صيغته لطلب الانتهاء عن الفعال ... الاعمال بصيغ قبيح ... في المنهي عنه ... بل يكون مخففا ...

ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر و
النهي تصرف في المخاطب بالمنع لانه موضوع لطلب الكف عن
الفعل فيكون الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشيء فلا
يثاب عليه والعدم في المنهي عنه بناء على الامتناع الاختياري
والاول ينافي الوجود والثاني لا ينافيه ولقائل ان يقول انه
بعد كونه مصادرة على المطلوب يرد عليه ان النهي قد يكون
طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية فان تم هذا الدليل يبطل
تلك القاعدة وان لم يتم سقط قولكم لا بد ان يكون المنهي عنه
متصور الوجود ويمنع قولهم والا يكون مستحيلا بانا لا نم
استحالته عقلا وعدم المشروعية لا ينافي الامكان الذاتي ومبنى
التكليف عليه الا يرى ان الله تعالى كلف ابا جهل بالايمان مع علمه
بانتفاء وقوعه لكونه ممكنا بالذات والاقرب ان يقال الشيء
اذا كان مشروعا ثم نهي عنه دل على ان عينه ليس بقبيح اذ لو كان
قبيحا لعينه لما صار مشروعا في حالة ولهذا تفرع بالمسائل على
ما مهده من الاصل اي ولكون النهي عن الافعال الشرعية
واقعا على ما قبح لغيره كان الربا وهو معاوضة مال بمال وفي
احد الجانبين فضل خال عن العوض مشروع بعقد المعاوضة
وسائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط فاسد لا يقتضيه
العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من
اهل الاستحقاق وكالبيع بالخمر ونحوهما وصوم يوم النحر و
سائر ايام المنهية مشروعا باصله اما في الربوا والبيوع

الفاسدة فلان الركن وهو الايجاب والقبول وجد من الاهل
في المحل فيكون مشروعا موجبا للملك اذا اتصل به القبض
وانما شرط القبض لكون سببه فاسدا ولطرحه لا اننا في
ملك البيع كخلد الميتة واما في صوم يوم النحر فلان الصوم
مشروع فيه من حيث انه يوم ولهذا لو نذر ان يصوم يوم
النحر صح ولكن يفطر ويقضيه وفي الهداية لو صامه يكون
مؤديا لانه كذلك التزمه غير مشروع بوصفه وهو الدرهم الزائد
في الربوا لان المبادلة لم توجد فيه ولكن الزائد فرع على المزيد
فيكون كالوصف والشرط الفاسد في البيوع الفاسدة كالوصف
لانه امر زائد والخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا يفسده لكون الثمن
غير مقصود ولهذا لو هلك لا ينفسخ العقد والمقصود من
البيع المبيع ولهذا لو هلك ينفسخ فجعل الثمن تابعا وجاريا
مجرى الوصف لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل ولا يلزم من
قبح الوصف الاصل كالآتي اذا عرفت والنهي عن بيع الحمل
والمضامين جمع مضمون وهو ما في ظهور الاباء والملاقيح جمع
ملقوحة وهي ما في ارحام الامهات ونكاح المحارم مجاز عن النفي
هذا جواب عما يرد نقضا على اصلنا وهو ان هذه التصرفات شرعية
والنهي عنها كان ينبغي ان يقتضي مشروعيتها وليس كذلك
لان هذه العقود لا تنعقد اصلا ولا تفيد الملك فاجاب بان
النهي عن هذه العقود مجاز عن النفي لان محل البيع والنكاح
معدوم فكان النهي عن هذه التصرفات نفيا لعدم محله اي محل

قبح ص

النهي ونقابل ان يقول ان اراد بالنسخ الاعدام فنعرف
ذلك من جعله مجازا عن النفي فلا حاجة الى التطويل وان
اراد النسخ المصطلح وهو بيان انتهاء الحكم الشرعي فذلك
موقوف على مشروعية هذه الامور قبل النهي وذا غير معلوم
فان قلت انها مباحة بالاباحة الاصلية قلنا لا نتم بهذا
المقصود لان رفع الاباحة الاصلية لا يكون نسخا فان قلت
انها مباحة بالاباحة ثبتت مشروعيتها بتقرير النبي عم
في الابتداء حيث لم ينه عنها في اول زمان نبوته قلت انما
يتم لو ثبت عليه السلام بوقوعه في زمان نبوته مع قدرته على
انكاره وذلك يتوقف على النقل فان قلت قوله والنهي عن
بيع الحر تكرار لانه ذكر فيما تقدم لان بيع الحر قبيح لعينه و
لا يكون مشروعا اصلا قلنا ذكر هنالك باعتبار اقسام القبيح
وههنا باعتبار ما ورد على القاعدة من سؤال وقال الشافعي في
البابين اي في الحسية والشرعية ينصرف النهي المطلق الى
القسم الاول اي الى ما قبح لعينه فلا يكون مشروعا الا اذا
دل الدليل على خلافه كالنهي عن القربان حال الحيض فيكون
قبيحا لغيره قولا بكمال القبح حال اي قائلا بان النهي يقتضي القبح
مطلقا والمطلق منصرف الى الكمال او مفعول مطلق كما
قلنا نحن في الامر اي قلنا ان الامر المطلق يقتضي ان يكون
المأمور به حسنا لعينه ثمرة الخلاف تظهر في ترتب الاحكام
عليه مثلا الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة

كالصوم

كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض
المواضع فمن جعل المنهي عنه قبيحا لعينه بارتفاع الوضع
الشرعي للتنافي بين الوضع الشرعي والقبح الذاتي ولا يكون صوم
يوم العيد سببا للثواب والبيع الفاسد للملك ومن جعله
قبيحا لغيره يترتب عليه حكمه لان النهي في اقتضاء صفة القبح
حقيقة لعينه تكذيب من قال نهي الشارع لا يقتضي القبح و
هي من امارات الحقيقة كالامر اي كما قلنا الامر في اقتضاء الحسن
حقيقة ولان المنهي عنه معصية وفعله حرام فلا يكون مشروعا
لان كونه مشروعا يقتضي ان لا يكون حراما لما بينهما من التضاد
فلا يجتمع كونه منهيا عنه مع كونه مشروعا قلنا لا تنافي بين القبح
والمشروعية لتغاير الجهتين اصلا ووصفا فانه مشروع باصله
ممنوع بوصفه ولهذا اي لكون المنهي عنه لعينه قال الشافعي لا يثبت
حرمة المصاهرة بالزنا لانها نعمة من حيث ان الاجنبية
التحقت بالامهات فيه حلت الخلوة والمسافرة والزنا حرام
محض فلا يكون سببا للنعمة اذ لا بد من المناسبة بين الحكم
والسبب فجوابه ان الزنا لا يوجب الحرمة قصدا بل بوجبها
الولد لانه جزء من الواطئ والموطوءة لكونه مخلوقا من مائهما
فيحرم الولد عليهما لان الاستمتاع بالجزء حرام قال عم ناكح اليد
ملعون ثم تعدى الحرمة منه الى فروعه من الابناء والبنات
واصوله من الاباء والامهات فكان كل منهما بعضا من الآخر
بواسطة الولد فاقيم ما هو سبب الولد وهو الوطء ودواعيه

حكم ص

نبحاء

مقام الولد كما اقيم السفر مقام المشقة ثم لم يعتبر في السبب
كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو غير متصف بالحل
والحرمة وقد يوجد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة فان قلت
كان ينبغي ان يحرم زوجته بعد وجود الوطء مرة لشبهة
البعضية قلت سقطت حرمتها لضرورة النسل ولا يفيد
الغصب الملك يعني اذا غصب شيئا وهلك وقضى بالضمان
يملك الغاصب عندنا وعند ش لا وثمرة الخلاف يظهر في تملك
الاكساب ووجوب الكفن ونفوذ البيع له ان الملك نعمة
يتصل بها الانسان الى مقاصد الدين والدنيا والغصب
حرام فلا يكون سببا لها جوابه ان الملك لم يثبت بالغصب
قصدا بل يثبت شرطا لحكم شرعي وهو الضمان شرع جبرا لما
فات والغائب ملك المالك في العين اذ لو لم يثبت لاجتمع البدل
والمبدل منه في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز وانعدام
الملك يثبت شرطا لهذا الضمان فيكون حسنا لحسنه في
شرطه ولما خرج المغصوب عن ملك المالك يدخل في ملك
الغاصب ضرورة لانه لا سائبة في الاسلام وكم من شيء يثبت
ضمنا ولا يثبت قصدا وهذا الخلاف بناء على ان الضمان مقابلة
العين عندنا ومقابلة اليد عنده فح لا حاجة الى زوال ملك
العين اذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل منه ولا يكون سفر
المعصية كسفر الآبق وقاطع الطريق والباغي سببا للرخصة
وهي قصر الصلوة لانها نعمة جوابه ان سفر المعصية ليس بقبيح

قوله وثمرة الخلاف الخ فعندنا الكسب للغاصب والكفن عليه والبيع صحيح وعنده الكسب والكفن للمغصوب منه والبيع باطل حتى ان المشتري بعد هلاكه في يده ان يطالب الغاصب بالثمن ولا يلزمه شيء بالهلاك ~~بيده~~ رهاوي

قوله بل يثبت شرطا الخ فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب في ... ولم يسلم الكسب له قلنا المراد بسبب الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان بل السبب هو وجوب الضمان الموقوف على خروج المغصوب من ملك المالك رهاوي

كلان الضمان م

في نفسه بل العصيان في قطع الطريق وذلك مجاور له فيكون كالبيع
وقت النداء فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال
المسلم بالاستيلاء اي بالاحراز الى دار الحرب لان استيلاءهم
معصية فلا يكون سببا للنعمة جوابه ان استيلاءهم انما يكون معصية
لو وقع على محل معصوم ولما احرزوا اموالنا الى دارهم لم يبق
محرزة لانها اما باليد او بالدار وقد عدما فيكون استيلاءهم على
مال مباح فيملكونه وان قلت هذه المسائل لا يصلح للتفريع لان
النهي عن الافعال الحسية ولا خلاف فيه قلنا المراد بيان ان
النهي يقتضي انتفاء المشروعية سواء كان المنهي عنه شرعيا او
حسيا فان قلت ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم فلا
يفيد زوال العصمة كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه وان
هلك في يده يضمنه قلنا الفعل الممتد له حكم الابتداء في حالة
البقاء كانه يحدث ساعة فساعة كما في لبس الثوب في حق
الحنث والاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الادخال في دار الحرب
كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء وكذا في الصيد بعد
الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه واكله لكن يجب عليه ارساله
فاذا لم يرسل يجب عليه الجزاء تعظيما للحرم واما العام وهو
في اللغة بمعنى الشامل وفي الاصطلاح ما ذكره المص اخره
عن الخاص لانه كالجزء من العام اذ المفرد مقدم على الجمع فما يتناول
اي لفظ يشمل بالوضع لم يذكر بالوضع هنا اكتفاء بذكره في ...
الخاص وهذا كالجنس افراد احترز به عن خاص العين لكنه يفهم لانه

بقوله م

مطلب العام

لا يتناول الآحاد واحدا واحدا وسماء الاعداد ايضا كعشرة فانه لا يتناول افرادا بل اجزاء لان افراد الشئ ما يصدق الشئ على كل واحد منها واحاد العشرة لا يصدق على واحد منها انه عشرة فقوله ما يتناول افرادا فصل شامل للمشترك متفقة الحدود احترز به المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل الشمول احترز به عن النكرة في سياق النفي فانها تتناول افرادا متفقة الحدود لكن على طريق البدل لا الشمول فاطلاق العام عليها مجاز مثال المسلمون لافراد مشتركة في معنى المسلم وزيدون لافراد مشتركة في التسمية بزيد وانه اي العام قبل الخصوص يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا اي بحيث ينقطع الشبهة عندنا كالخاص وقال الشافعي موجبه ليس بقطعي لانه يحتمل ان يخصص كما قال الله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود وبالناس الثاني اهل مكة ومع الاحتمال لا يثبت القطع ولنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان لازما له عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه ولو جاز ارادة البعض من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع والتكليف بما ليس في الوسع كذا قيل ولقائل ان يقول لا نسلم لزوم التلبيس لان اثر الاحتمال في رفع القطع عن عمومه لا في العمل فان العمل بالعموم الظاهر واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم ويمكن ان يجاب عنه بان ارادة الخصوص لما سقط في حق العمل بالاتفاق

العام م

ان الناس ه

عامر بن ما

سقط

سقط في حق العام بالطريق الاولى لان العام محل الفضل والعمل اصل وعمل الجوارح تبع له يعني سقط في حق التبع ففي حق الاصل اولى فان قلت الخبر الواحد يحتمل واحتماله ساقط في حق العمل دون العلم قلنا ذلك احتمال ناشئ من دليل وهو القطع بكونه غير متواتر حتى لو فرض تواتره لزال الاحتمال وفائدة الخلاف تظهر في وجوب اعتقاد العموم وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعندنا يجب ولا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه حتى يجوز نسخ الخاص اي بالعام عندنا تفريع لكون العام موجبا لما يتناوله قطعا كحديث العرنيين عرنة واد بحذاء عرفات تصغيرها عرينة وهي قبيلة ينسب اليها العرنيون سقطت ياء التصغير عند النسبة كما يقال في حنيفة حنفي وهو ما روى انس ابن مالك رضه ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم واصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم الرسول ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها ففعلوا فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلعم في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا هذا حديث خاص ورد في ابوال الابل نسخ بقوله عم استنزهوا عن البول لان البول عام متناول للابل وغيرها لان اللام فيه للجنس في ضمن المشخصات فيحمل على جميعها اذ لا عهد ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني وحديث العرنيين

ايسلم ان الخاتم ليس عاما حقيقة بل الفص جزؤه ولا يصير اللفظ
باعتبار الاجزاء عاما لكن شبه بالعام من حيث ان الفص يدخل
في اسم الخاتم ولا يجوز تخصيص قوله تع ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه المراد الذكر حال الذبح لاجماع السلف على ذلك والذكر
باللسان بقرينة كلمة على والذكر بالقلب يستعمل غير مقرونة بها
كذا في المحيط هذا تفريع اخر على كون العام قطعيا معطوف
على قوله يجوز وصورة المسئلة من ترك التسمية عامدا حال الذبح
لا يحل الكله عندنا ويحل عند الشافعي هو يقول هذا الخصوص
من قوله تع مما لم يذكر اسم الله عليه بخبر الواحد وهو ما روى انه عم قال
المسلم يذبح على اسم الله تع سمى او لم يسم وبالقياس على الناسي
بان من نسي اسم الله حالة الذبح يجوز اكله اجماعا فكذا في العامد
قلنا لا يحل الكله لانه منهي عنه والنهي يقتضي التحريم وهذه عامة
قطعية في مفهومها فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس لانهما
ظنيان فان قلت التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام
ما يمكن العمل به وههنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد فلو لحق
بالنسيان لم يبق النص معمولا به قلت يجوز ان يراد ما ذبح لغير
الله كذبائح المشركين للاوثان والميتة بدليل ان المشركين جادلوا
المسلمين فقالوا اتاكلون مما قتلتم ولا تاكلون مما قتله الله فانزل
الله تع الاية واجاب بجواب الحرمة وبين الحرمة على وصف يشمل الكل
وهو ترك الذكر مع ان الحاق العامد بالناسي غير مستقيم لان
الناسي عاجز مستحق للتخفيف والعامد جان مستحق للتغليظ

متقدم لان المسئلة التي بعدها مشروحة بالاتفاق لانها كانت
في ابتداء الاسلام فان قلت الخاص يحتمل المجاز وهذا الاحتمال
ثابت في العام مع احتمال اخر وهو احتمال ارادة التخصيص فكان
ينبغي ان يرجح الخاص قلنا الاحتمال المعتبر انما نشأ عن دليل لا
يعتبر واحتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له وله احتمالات
مجازات كثيرة لا قرينة لها واذا اوصى بالخاتم لانسان ثم بالفص
منه لاخر بعده ثم واحد يفصل كلامه لان الاول ان الحلقة
للاول والفص بينهما نصفان لان العام مثل الخاص
في ايجاب الحكم فيثبت المساواة بينهما في الوصية بالفص فيكون
الفص بينهما هكذا ذكر شمس الائمة في زياداته وفخر الاسلام في
البزدوي المسئلة من غير ذكر خلاف قال المص حتى تذكرت ما
ذكره في المنظومة والهداية وزيادات قاضي خان من الخلاف
فيها عرفت انها شاذة وهو ان الفص عند ابي يوسف للثاني سواء
اوصاه بكلام موصول او مفصول لان الوصية لا تلزم شيئا
في حيوته بل بعد مماته فكان بيان الموصول والمفصول سواء
كما في الوصية بالرقبة لانسان وبالخدمة لاخر وعند محمد اسم
الخاتم عام يتناول الحلقة والفص فكان ايجاب الفص للثاني
تخصيصا له وتخصيص العام انما يصح موصولا واذا كان
مفصولا يكون معارضا لا تخصيصا فيكون بينهما بخلاف ما
ذكر من المسئلة لان الوصية بالرقبة لا تتناول الخدمة ولهذا
صح استثناء الفص من الخاتم ولم يصح استثناء الخدمة من الرقبة

ومن دخله كان آمنا ينبغي لا يجوز تخصيص هذه الاية بالقياس وخبر الواحد صورة المسألة من كان مباح الدم بردة او زنا او نحوهما فالتجاء بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ولكن لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم ويقتل خارج الحرم ويقتل عند الشافعي لان الجاني قد خص من الاية بقوله عم الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على الطرف يستوفى في الحرم فلما لم يبطل ادون الجنين فاعلاهما اولى لانهما اي لان قوله تع ولا تاكلوا اموالكم والله وقوله ومن دخله ليسا بمخصوصين فان الثاني غير مخصوص من الاية الاولى لان الناسي ذاكر فان الشرع اقام كونه ساعيا مقام الذكر للعجز كما اقام الاكل ناسيا مقام الصائم والتعامل غير مخصوص ايضا من الاية الثانية بما ذكره من الحديث لانه خبر واحد لا يصلح ان يكون مخصصا ولئن سلم انه مشهور لكن معناه لا يسقط العقوبة في الاخرة واما الاطراف فانها كالاموال والاية تتناول النفس دون الطرف لانه في حكم المال والضمير كان يرجع الى نفس الداخل دون ماله وطرفه والتعامل ان يقول مع جواز ان لا يطعم ولا يسقى وعرف جوعا وعطشا كيف يثبت عدم الامان فان قلت الاستدلال بالاية مشكل لان ضمير فيه راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم الا اذا وقع النزاع في الجاني اذا دخل البيت فيصح التمسك بها ويثبت الحكم في الحرم لعدم القائل بالفصل فاما اذا سلم الخصم

فانه لو كان عند قصاص في الطرف ح

ان دخول البيت يفيد الامن دون الحرم كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي رح فالالزام بالاية متعذر قلنا صفة الامن يعم البيت والحرم قال الله تع اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا ولما اخذ الحرم حكم البيت في الامن صار بمنزلة شيء واحد فجاز عود الضمير الى البيت متناولا للحرم ولهذا قال فيه آيات بينات وكم يقال في حرمه مع ان مقام ابراهيم خارج البيت وما قيل المراد من مقامه ما قام فيه وتعبد من البيت فاسد لانه تع فسر الايات بالمقام اذ هو عطف بيان للايات وليس في كون البيت متعبدا له ايات بل هي ظهور قدمه في صخرة الصماء وغوصه فيها الى الكعب فان خصه مخصوص لما فرغ من بحث العام قبل تخصيصه شرع في حكمه بعد لحوق التخصيص به وهو قصر العام على بعض ما تناوله عند الشافعي واما عند الحنفية فهو القصر عليه بدليل مستقل لفظي مقارن احترز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء والشرط والغاية وبقوله لفظي عن العقلي كقوله تع خالق كل شيء فانه مخصوص منه كذا في بعض الشروح ولقائل ان يقول المراد من الشيء في قوله خالق كل شيء المخلوق بقرينة اضافة الخالق اليه فلا يتناوله فكيف يكون مخصوصا بالعقل وكتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل وعن الحسي كقوله تع واوتيت من كل شيء وبقوله مقارن عن الناسخ ولقائل ان يقول هذا التعريف لم يتناول التخصيص في المرة الثانية لانه

اعلم ان التخصيص في اللغة تمييز بعض الجملة بحكم وفي الاصطلاح قصر اللفظ على بعض مسمياته بدليل مستقل مقارن اكمل الدين

ليس بمقارن فالاولى ان يجعل المقارنة شرطا له او لى مرة واحدة
في ماهيته كذا قاله الشارح ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمقارنة
ان لا يعرف تأخر دليل تخصيص لا ان يصدرا معا من النبي عم
يمكن ان لا يعرف تأخر دليل آخر في المرة الثانية كما لم يعرف في المرة
الاولى والعام اذا قصر على بعض افراده بغير مستقل يكون حجة
بلا شبهة اتفاقا اذا كان المخرج معلوما او مجهولا كالربوا
خص من قوله تع واحل الله البيع بقوله وحرم الربوا لان الربوا
لغة هو الفضل ومجرد الفضل ليس بحرام فقبل ورود البيان يكون
نظير المخصوص المجهول وبعد بيان النبي عم الربوا بالاشياء
الستة وصحة تعليلها يكون نظير المخصوص المعلوم واذا قصر
بمستقل هل يبقى حجة قطعية بعد التخصيص ام لا فالصحيح من
مذهبنا لا يبقى قطعيا فيجوز تخصيصه بخبر الواحد كما خص
الشيوخ والصبيان من قوله تع فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم فاقتلوا
المشركين حيث وجدتموهم بقوله عم لا تقتلوا الشيوخ و
الصبيان بعد تخصيصه بآية وان احد من المشركين
استجارك فاجره لكنه لا يسقط الاحتجاج به اي بالعام بعدما
خص كما روي ان فاطمة رضي احتجت على ابي بكر رضي في ميراثها من ابيها
بعموم قوله تع يوصيكم الله في اولادكم مع ان الكافر والقاتل
خصا منه ولم ينكر احد احتجاجها من الصحابة وعدل ابو بكر في
حرمانها الى الاحتجاج بقوله عم نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة وكآية السرقة فانها يحتج بها مع ان السرقة

مادون النصاب والسرقة من غير الحرز خصوص بالاجماع فهذا
يشبه الاستثناء والنسخ يعني دليل الخصوص يشبه الاستثناء
من جهة الحكم لان كلا منهما لبيان ان المخصوص والمستثنى لم يدخل
تحت الحكم ويشبه الناسخ من جهة الصيغة لان كلا منهما مستقل
بنفسه فان كان المخصوص مجهولا فجهالته يوجب جهالة الباقي
كالمستثنى المجهول فلا يبقى حجة كالمجهول قبل البيان وباعتبار
الصيغة يبقى كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم وجهالته
لا يتعدى الى النص لاستقلاله فعملنا بالشبهين وقلنا يبقى
حجة ولا يكون قطعيا وان كان معلوما فباعتبار الصيغة يحتمل
التعليل لانه مستقل وعلى تقدير التعليل يصير قدر ما تناوله
العلة مخصوصا مما تناوله العام وذلك القدر مجهول فاوجب
جهالة جهالة الباقي وباعتبار الحكم لا يصلح يصح التعليل لانه يشبه
بالاستثناء وهو لا يقبل التعليل لانه عدم بالعدم الاصلي اذ به
تبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم العام لا انه دخل ثم خرج
والعدم لا يقبل التعليل لتعديه الحكم الثابت في الاصل الى
الفرع مما ليس بثابت كيف يتعدى فوقع الشك فيه ايضا
فباعتبار الصيغة واحتمال التعليل لا يبقى العام حجة او لا يكون
قطعيا فان قيل ينبغي ان يكون العام موجبا قطعيا فيما بقي تحته
اذا كان المخصوص معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل قلت
بينهما فرق لان موجب العقل لا يختلف فيكون معلوما كلا في
موجب التعليل لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف الذي

ليس لا دليل اخر على كون العام بعد خروج التخصيص غير قطعي اجماعهم وهو دليل الاول على جواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد

اذا كان دليل الخصوص معلوما فانه باعتبار الصيغة يقبل التعليل فان الاصل في النصوص التعليل وباعتبار الاستثناء لا يقبل التعليل اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه كلام غير مستقل بنفسه فوقع الشك وقد كان العام موجبا فلا يبطل بالشك ولا يبقى قطعيا ايضا مع الشك وهذا معنى قوله شبه الاستثناء والنسخ عملا جامع الاسرار

لانه يدري ما يتعدى به الحكم الخصوص مما يتناوله العام فصار ما يتناوله العام مجهولا جامع الاسرار

وباعتبار الحكم يبقى موجبا قطعا فقلنا يبقى حجة صح

من ابيها

فقال عليه فان قلت دليل الخصوص لما شابه الناسخ والاستثناء
وهما لا يقبلان التعليل فدليل الخصوص كيف يقبله قلنا المانع
في الاستثناء عدم استقلاله وفي الناسخ عدم تعلقه من حيث
المعارضة اذ لو علل صار القياس معارضا للنص وفي دليل الخصوص
لم يوجد المانع واقتضى التعليل فصار كما اي صار دليل الخصوص
على القول الاول الذي اعتبر فيه الشبهان جميعا وهو المختار
نظير هذه المسئلة وهي اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما
بعينه وسمى ثمنه اي فصل ثمنه صح البيع ولزم العقد في الذي لا
خيار له لعدم جهالة المبيع والثمن فان قلت كان ينبغي ان يفسد
هذا البيع لانه جعل قبول العقد فيما فيه خيار شرطا فاسدا
فيما لا خيار له فيه كما قال ابو حنيفة رح في البيع قط والعبد عند تفصيل
الثمن فجعل العقد في قط شرطا فاسدا لقبوله في العبد قلنا قط
لم يكن محلا للبيع واشتراط قبوله لم يكن من مقتضيات العقد فكان
شرطا فاسدا وفي مسئلتنا العبد الذي فيه الخيار داخل تحت
العقد فكان اشتراط القبول فيه كاشتراطه في المبيع فلا يمنع
صحة العقد فان قلت لم لم يجعل ابو حنيفة رح الثمن منقسما بالنص كما
جعل فيمن جمع بين من يصح نكاحها ومن لا يصح نكاحها كان المهر
المسمى مهر المثل يصح قلت لان العوض في البيع ينقسم على اجزاء
المعوض فلو قلنا بوجوب كل الثمن بمقابلة القن يتضرر المشتري
حيث لم يرض بالتزام هذا القدر من الثمن الا بمقابلة مجموع المعوض
بخلاف النكاح فانه لا يتوزع فيه لعدم تجزية حل المحل وانما يقابل

بهما باعتبار المزاحمة فاذا لم يصح نكاح احدهما لم يوجد المزاحمة فلا
ينقسم وهذه المسئلة نظير دليل الخصوص ان العبد الذي فيه
الخيار داخل في العقد لا في الحكم فمن حيث انه داخل يكون رد البيع
بخيار الشرط فيه بدلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم
يكون رده بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان
يكون كالمخصص الذي له شبه بالناسخ وشبه بالاستثناء
فرعاية شبه النسخ يقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا
من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا
بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل
الخيار غير داخل في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور كلها لوجود
شرط الفساد وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فلرعاية
الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه صح البيع لشبه الناسخ
وان جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء فقيد بقوله بعينه وسمى
ثمنه لانه ان عدم التعيين او وجد تفصيل الثمن ولم يوجد تعيين
من فيه الخيار او بالعكس لا يصح لجهالة المبيع او الثمن في الصور
الثلث عملنا بشبه الاستثناء ففي الصورة الاولى يصير المبيع
والثمن مجهولين لانه باشتراط الخيار كانه استثنى احد العبدين من
العقد باعتبار الحكم بحصته من الثمن فيصير كانه قال بعت هذين
العبدين بالف الا احدهما بحصته من الالف وذلك باطل هكذا هذا
وفي الصورة الثانية يصير المبيع مجهولا لا يبصر كانه قال بعت
هذين العبدين بالالف الا احدهما بخمسمائة وفي الثالثة يصير الثمن مجهولا

ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن يرجح جانب الصحة فيلايم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن او كليهما ترجح جانب الفساد فيلايم شبه الاستثناء المقتضي لعدم الصحة رهاوي

صورة الاولى

وجهالة الثمن ابتداء يمنع صحة العقد ويصير كانه قال بعتهما
بالف الا هذا الحصة من الالف واما اعتبر شبه الاستثناء فيهما
دون شبه الناسخ لانه لو اعتبر شبه الناسخ فيهما فسد شرط
الخيار لانه يكون كالناسخ المجهول والناسخ المجهول يسقط
بنفسه ويبطل وصحته واذا بطل شرط الخيار لزم العقد في
العبدين وهو خلاف ما قصد فان قلت جهالة الثمن طارية
بعد التسمية وكان ينبغي ان يجوز البيع كما في بيع القن مع المدبر
قلت محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من
الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقود والحكم جميعا لانه
قابل لقضاء القاضي ثم يخرج فيحدث جهالة الثمن وقيل انه
اي العام المخصوص يسقط الاحتجاج به اي لا يكون موجبا للحكم
اصلا بل يجب التوقف الى البيان سواء كان المخصوص معلوما
كقوله تعالى اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا
كما لو قال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم هذا هو القول
الثاني وهو مذهب الكرخي وعيسى ابن ابان كالاستثناء المجهول
يعني تمسكوا بان دليل الخصوص يشبه الاستثناء لان كل واحد
منهما اي من الاستثناء والمخصص لبيان انه لم يدخل تحت الجملة
قالوا هذا اذا كان دليل الخصوص مجهولا فيهما لانه تروج جهالة
الباقي وان كان معلوما يكون معلولا لاستقلاله وكون الاصل
في النصوص التعليل فلا يدرى كم فرد من افراد العام خرج
بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا ايضا فصار اي دليل الخصوص

على هذا القول كالبيع المضاف الى الحر وعبد بثمن واحد فانه
باطل لان الحر لم يدخل تحت الايجاب لكونه غير مال فصار
العقد واردا على العبد ابتداء بالحصة بان يقسم الالف على
قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا وهو باطل
لجهالة الثمن وقت البيع فقيد بقوله بثمن واحد لانه لو فصل
الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد
عندهما خلافا لابي ح وقيل انه اي العام بعد الخصوص يبقى
كما كان قبل الخصوص من كونه قطعيا وظنيا على اختلاف
المذهبين اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما اي من دليل
الخصوص والناسخ مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فانه غير
مستقل بمنزلة الوصف غير قابل للتعليل ثم الدليل ان كان
مجهولا يسقط بنفسه لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا
للمعلوم فيبقى الحكم على ما كان قبل الخصوص وان كان معلوما
لم يكن محتملا للتعليل كما ان الناسخ ليس بمحتمل له فصار
كما اذا باع عبدين بثمن واحد ولم يسم لكل واحد ثمنا وهلك
احدهما قبل التسليم الى المشتري بطل البيع في الهالك لتعذر
التسليم وصح في الحي بحصته لان الجهالة بامر عارض فكان كالناسخ
لان هلاك احد العبدين بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه لانه
يرفعه بعد ثبوته كما ان الناسخ يرفع المنسوخ بعد ثبوته والقول
الرابع وهو مذهب عامة الاصوليين ولم يذكره المص وهو ان
دليل الخصوص ان كان مجهولا فكما قاله الكرخي وان كان معلوما

في الاستثناء والاستثناء لا يقبل التعليل فكذا دليل الخصوص فيبقى
العام على ما كان من القطع والجواب عن كلا الفريقين ان هذا كرم
اعمالا لاحد الشبهين واهمالا للآخر وليس احد الشبهين اولى
من الآخر فالعمل بكليهما اولى ومن الناس من قال بان الاستثناء لا يقبل
التعليل لكونه غير مستقل بخلاف المخصص والعموم اما ان يكون
بالصيغة والمعنى اي يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا او بالمعنى
لا غير اي يكون اللفظ مفردا موضوعا للجمع كرهط مثال العام
صيغة ومعنى وكذا نساء وان لم يكن من لفظه مفرد سواء كان
جمع قلة او كثرة معرفا او منكرا بهذا اختار فخر الاسلام وتبعه
المصنف الا ان العموم في القلة من الثلاثة الى العشرة وفي الكثرة
منها الى الكل فان قلت العام عندك قطعي الدلالة فيما تناوله
اذا لم يوجد المخصص والجمع المنكر يحتمل كل واحد من المجموع
من الثلاثة الى غير النهاية فلا يحصل الظن بالحكم فيما تناوله لانه
ليس باول التجميع فضلا من القطع وايضا كل عام يحتمل
التخصيص والاستثناء وهذا ليس كذلك قلت لا نم عدم تناوله
بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع سلمنا ذلك لكن القول
بكونه قطعي الدلالة انما يكون في العام المتفق عليه وهذا عام مختلف
فيه فلا يكون موجبا قطعيا كموجب العام الثابت بطريق
الآحاد وقد صرح الامام فخر الاسلام بان الجمع المنكر يحتمل التخصيص
الى الثلاثة وكذا قال الزمخشري في كشافه الا بمعنى الصفة انه
يجوز الاستثناء في الجمع المنكر وقوم مثال للعام بمعناه وصيغته

علية ه

اي تماه

محمول

مفرد

مفرد ولهذا يثنى ويجمع ويقال قومان واقوام فان قلت
لفظ الجمع يثنى ويجمع فيقال رمالان ورمالات قلت هذا
شاذ ومراده ان القوم يثنى ويجمع من غير شذوذ وهو يتناول
الجميع افاده لا لكل واحد فلو قال القوم الذي دخل هذا الحصن
فله كذا فدخل واحد لم يستحق شيئا فان قلت اذا لم يتناوله
فكيف صح استثناء الواحد من القوم في قولك جاءني القوم الا زيدا
قلت من حيث ان معنى المجموع لا يتصور بدون كل واحد حتى
لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح استثناء
الواحد منه كما في قولك رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح
ان يقال عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا
اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع ومن وما يحتملان العموم اذا
قلت في الشرط من زارني فله درهم فكل من زارك يستحق العطاء
واذا قلت في الاستفهام من في هذه الدار فيقال زيد وعمرو وبكر
ويعد من فيها الى آخرهم واذا قلت في الخبر اعطي من زارني
درهما يستحق كل من زاره العطية والخصوص في بعض مواضع
الخبر كما اذا قلت زرت من اكرمني ومن تعين واحد بعينه هكذا
فسره بعض الشراح ولقائل ان يقول من قد يكون خاصا اذا
كان للشرط كما في قوله من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل
كذا على ما نقل من السير الكبير والاولى ان يقال احتمال العموم
والخصوص ثابت في الجميع اما في الخبر فظ واما في الشرط فلما نقلنا
من المسئلة واما في الاستفهام فلان المستفهم بقوله من في الدار يحتمل

بطيق ه

واحدا والاصل فيهما العموم يعني الكثرات ايع في مسنى لانه العموم
ومن في ذوات من يعقل يعني وضع من لان يستعمل في
ذوات من يعقل لقوله تع من عمل صالحا فله سلبه فان قلت
انه يحتمل ان يكون عاما لعموم صفته وهو القتال لانه ضرب من
الاجتهاد وبعض الساعين لم يكن من اهله ومع ذلك فهو
منهما العموم كما اي كما وضع ما لان يستعمل في ذوات ما لا يعقل
حتى لو قيل ما في الدار كان الجواب ان يقال شاة او فرس ولا يصح
ان يقال رجل او امرأة فان قلت اذا كانا من محتملات من وما
فما المعنى الموضوع لهما قلت وضعنا مبهمة في ذوات من يعقل
وما لا يعقل وهذا المبهم لا وجود في الخارج الا في ضمن خاص
او عام فاذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا
اعتقوا متفرع على كون من عامة فان قلت كلمة من عامة وكلمة
من في قوله من عبيدي قرينة الخصوص لانه للتبعيض فكان ينبغي
ان يعمل بهما كما عمل بهما ابو ح في قوله من شئت من عبيدي
عتقه فاعتقه وقال لا يكون له ان يعتق الكل بل يعتقهم الا واحدا
قلت كلمة من في قوله من عبيدي للبيان دون التبعيض لانه
لما اكد العموم باضافة المشية الى عام صار ذلك دليلا على
انه لم يرد بهذه الكلمة التبعيض فحمل على البيان بخلاف قوله من
شئت من عبيدي لان المشية اضيف الى خاص فلا بد
على تأكد العموم فوجب العمل بهما كذا قاله الشراح لكنه ليس
بصحيح لان قوله تع من يشاء الله يطلقه عام مع ان المشية

قوله لكنه ليس بصحيح اه في نفي الصحة نظر لان كلامنا فيما اذا كان في الكلام ما يحتمل الخصوص في نفسه ومن متعلقه باضافة المشية الى الخاص اما اذا لم يكن في نفسه محتملا فلعل كلامنا في وجوده الى الخاص فتأمل (حاشية)

مسندة الى خاص وهو التقيّع فالاولى ان يقال في الفرق
ان من يحتمل التبعيض والبيان فالتبعيض متيقن على التقدير
في من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من وتبعيض من
لانه لما علق عتق كل واحد بمشيته مع قطع النظر عن الغير
كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من
عبيدي لان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض
بالكلية فان قلت هذا ظ على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة
واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد
انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد قلت
تعلق المشية بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظ
انه تعلق المشية بالكل ولعا يلي ان يعرف البعضية التي يرد
عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي
هي اعم من ان يكون في ضمن الكل او بدونه وح لا نم ان التبعيض
متيقن وان قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة
فولدت غلاما وجارية لم يعتق لان الشرط ان يكون جميع ما
في البطن غلاما هذا متفرع على كون ما عامة فان قلت على هذا
يلزم من قوله تع فاقرءوا ما تيسر من القرآن وجوب قراءة جميع
ما تيسر وليس كذلك قلت بناء الامر على التيسير دل على ان
المراد ما تيسر بصفة الانفراد لانه عند الاجتماع ينقلب
متعسرا وما يجيء بمعنى من كما في قوله تع والسماء وما بناها اي
ومن بناها مجازا واليه اشار صاحب التسهيل بقوله وما

في الغالب بما لا يعقل والقلة علامة الحقيقة وكذا من يجيء بمعنى
ما كما في قوله تع ومنهم من يمشي على بطنه وقد قيل ما في صفات
من يعقل هذا بيان مواضع استعمال ما ايضا كما سنقول المص
ذوات ما لا يعقل تقول ما زيد فيقال في جوابه الكريم او العالم
وكل للاحاطة على سبيل الافراد وكلمة كل عامة عمنا كذا في ن
صيغتها يعني يراد كل واحد من افراد النكرة التي اضيفت اليها
كل كانه ليس معه غيره فيتناول كل فرد على الاصالة وهي تصحب
الاسماء لانها لازمة الاضافة والمضاف اليه انما يكون اسما فيعمها
اي الاسماء ولهذا ان قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق يعم الافراد
ويحنث بتزوج كل امرأة ولا يعم الافعال حتى لا يقع الطلاق
في المرة الثانية على امرأة واحدة فان دخلت كلمة كل على المنكر
اوجبت عموم افراده كما قلنا وان دخلت على المعرفة اوجبت
عموم اجزائه حتى فرقوا بين قولهم كل رمان ماكول وكل الرمان
ماكول بالتصديق اي بصدق الاول لان جميع افراده ماكول و
الكذب اي بكذب الثاني اذ قشره غير ماكول ولهذا قال في الجامع
الكبير لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلث ولو قال كل
التطليقة يقع واحدة فاذا وصلت بما اي كل بكلمة ما اوجبت
عموم الافعال لان كلا لازم الاضافة والافعال لا يقع مضافا اليه
فيدخل ما المصدرية فيصح ان يكون مضافا اليه ويكون المصدرية
بمعنى الوقت يعني قولنا كلما تزوجت امرأة فهي طالق كل وقت
يقع فيه التزوج فتطلق في كل التزوج ولو بعد زوج آخر

ويثبت عموم الاسماء فيه اي في كلما ضمنا كعموم الافعال في كل اي كما
يثبت عموم الافعال ضمنا في كل من ضرورة عموم الاسماء قصدا وكلمة
الجميع وهي من العام معنى يوجب عموم الاجتماع اي يوجب احاطة
الافراد على سبيل الاجتماع دون الانفراد حتى اذا قال جميع من
دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا وفي المغرب النفل بالتحريك
ما ينفله الغازي اي يعطاه زائدا على سهمه فدخل عشرة ان لهم
نفلا واحدا بينهم جميعا اي يكونون مشتركين فيه وان دخلوا
فرادى كان النفل للاول لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى
الكل لان كلا منهما للاحاطة والشمول ويجعل بمعنى الكل عند
تعذر العمل بحقيقته فلما استحقت الجماعة بالدخول اولا فالواحد
اولى لانه الجلادة فيه اعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة
والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بحقيقة الجميع
فلو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بالمجاز واجيب عنه
بان ليس المراد كليهما بل احدهما لان الشرط وهو الدخول
اولا لا يوجد الا في واحد او اكثر فان وجد في الاكثر يعمل بحقيقة
الجميع وان وجد في واحد يعمل بمجازه وانما يلزم الجمع ان لو تصور
اجتماعهما ولقائل ان يقول امتناع الجمع انما هو بالنظر الى
الارادة دون الوقوع فيصح الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى
على مجازه ولا معنى للجمع في الارادة الا ان يثبت الحكم عند تحقق
وقوع كل واحد وههنا كذلك فالاولى ان يقال الجميع ههنا
ليس في معناه الحقيقي للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا

مطلب عموم المجاز

الكلام ذكرى للتشجيع على الدخول اولا وليس مستغرقة
يعني كل ضئ يستحق كل واحد كمال النفل عند عدم الاجتماع
لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول
واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملاً
بعموم المجاز وفي كلمة كل يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن
اولاً فله من النفل كذا فدخل عشرة يجب لكل رجل منهم
النفل التام لانها الاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد
من الداخلين كان ليس معه غيره وهو اول في حق من تخلف
من الناس ولم يدخل فلو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول
خاصة لانه الاول من كل وجه فسقطت من كلمة كل الاحاطة
لانها تحتمل الخصوص وفي كلمة من يعني اذا قال من دخل هذا
الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة يبطل النفل لان
الاول اسم لفرد سابق فلما فقد سقط عموم من لان
الاول محكم لفرد السابق محتمل المحتمل على المحكم فلم يجب النفل
الا لواحد متقدم ولم يوجد فيبطل فان قلت في صورة كل من
دخل اعتبر من الداخلين اول بالنسبة الى من تخلفه ولم يعتبر
هكذا في صورة من دخل قلت لان في قوله من دخل يمكن حمل
الاول على معناه الحقيقي وفي صورة كل من دخل لم يمكن لان لفظ
كل دخل على من فاقتضى التعدد في المضاف اليه والاول بالنسبة
الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة
الى المتخلف فان قلت بهذا ينتقض الاتيان دخلوا فرادى يجب

كل

كل منهم النفل لدخوله تحت عموم هذا المجاز قلت فيه نفي
عدم المسبوقية بالغير مراد في دخولهم فرادى فلا يصدق الا
على الاول خاصة والنكرة في موضع النفي تعم ما فرغ من بيان
العام وضعا شرع في بيان ما يدل بدليل خارجي والعموم يكون تارة
على سبيل الوجوب وذلك اذا دخل النفي عليها ونصب
من الاستغراقية نحو لا رجل في الدار فانه لنفي الجنس وتارة على
سبيل الجواز وذلك اذا لم يتضمن من الاستغراقية ويكون
لنفي الواحد من الجنس وهذا القسم تارة يعم كقوله تعالى لا بيع
فيه ولا خلة فيمن قرأ بالرفع فانه عام وتارة لا يعم كما في قولك
ما رايت رجلا بل رجلين والدليل عليه الاجماع على ان كلمة لا اله
الا الله كلمة التوحيد وانما صح ذلك اذا كان نفي النكرة للعموم
ووقع قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ردا
لما قالت اليهود ما انزل الله على بشر من شيء ولو لم يكن هذا
الكلام مفيدا للعموم والسلب الكلي لما كان الايجاب الجزئي
ردا عليهم لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي وفي
الاثبات تخص لان النكرة تدل على فرد ولم يقترن بها
ما يوجب العموم لكنها اي النكرة المثبتة مطلقة قيل المطلق
هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة والنكرة
دالة على الوحدة فلا تكون مطلقة قلنا لا فرق بين المطلق و
النكرة في اصطلاح الاصوليين وتمثيلهم المطلق بالنكرة في
كتبهم يشعر بعدم الفرق بينهما وعلى تقدير الفرق يمكن ان يقال

لم يرد المص بالمطلوح ههنا ما هو المصطلح اذ لو اراده لقال لكنها
مطلوح لان النزاع لا تدخل على المطلوح المصطلح لانه صار نوعا
نحويا من الوصفية بل اراد من المطلقة ما يرادف النكرة وهو
الدال على فرد غير معين وعند الشافعي نعم ولقائل ان يقول
نقل عن الشافعي في احتمال الامر التكرار انه مشتمل على المصدر
وهو نكرة في موضع الاثبات وهي توجب الخصوص على احتمال
العموم ونقلوا عنه ههنا انها توجب العموم فان صح النقلان
تنافيا والا كذب احدهما تمسك بقوله تعالى انما قولنا لشيء
اذا اردناه فان الشيء مثبت شامل لجميع الاشياء لشمول
قدرة الله تعالى لجميعها هو آية ان لما في قوم النفي والاثبات معناه
ليس قولنا لشيء اذا اردناه الا قولنا كن وما قاله بعض
الشارحين من ان الشافعي رح المطلوح عاما على اصطلاح المنطقيين
وظن على ابنا انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه
فلا يخفى ضعفه حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار اي
اي في كفارة الظهار في قوله تعالى فتحرير رقبة خصت منها الرقبة
والمجنونة والعمياء والمدبرة بالاجماع ولولا انها عامة لما خصت
فتخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل قلنا ان اردت ان
العموم انها صالحة على سبيل البدل فلا نزاع فيه وان اردت
التناول على سبيل الاجتماع فممنوع اذ لو كان كذلك
لزم ان لا يخرج عن العهدة الا باعتاق كل الرقاب واما عدم
جواز الزمنة ونحوها فليس باعتبار التخصيص بل باعتبار ان

الرقبة

الرقبة اسم للبنية كما خلقها الله تعالى كذا في الصحاح فلم يتناول الزمنة
واما عدم جواز المدبرة فلان الملك فيها ناقص اعترض على
مذهبنا الامام الغزالي بان اسم الرقبة ينطلق على المعيبة انطلاقه
على السليمة ولو كان اسم الرقبة للمعيبة مجازا لكان تسميتها ادمية
مجازا وبانهم اجازوا مقطوع اليد في التكفير ولم يجوزوا الاخرس و
كيف يرجوا الخلاص من هذا الخبط ذو فهم الى هنا كلامه ويمكن
ان يجاب عنه بانه ليس مراده من ذلك انها حقيقة في الكامل
مجاز في الناقص بل هي حقيقة فيهما الا ان تناوله الكامل متفق
عليه من جهة ان المطلوح ينصرف الى الكمال مجاز وعن الثاني
ان فائت جنس المنفعة وهو البطش معدوم من كل وجه
فلا يتناوله المطلوح ومقطوع اليد ليس بفائت جنس المنفعة
لوجود احديهما حتى لو قطعتا لا يجوز بخلاف الاخرس فانه
فائت جنس المنفعة وهو التكلم فلا يندرج تحت المطلوح واذا
وصفت اي النكرة في موضع الاثبات بصفة عامة تعم فان قلت
مقتضى الوصف التخصيص والتقييد سواء كان في النفي والاثبات
فان قولك رايت رجلا عالما اخص من رايت رجلا فكيف تعمم
بالصفة قلت المراد العموم في الجملة وذلك لا ينافي الخصوص
بوجه ما فالنكرة الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلوح الذي لا
يكون فيه ذلك القيد عامة في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد
وعموم الصفة صحة اتصاف كل فرد من افراد نوع الموصوف
به من غير ان يختص بواحد وان قلت لم جعل الموصوف عاما

قوله وفيه نظر اه والجواب عنه انا لا نسلم ان النكرة قبل الوصف عامة بل هي خاصة لانها موضوعة لفرد من افراد الجنس وعمومها بالدليل الموجب لذلك واختلفوا في عمومها اذا اتصف بها وقيل العموم فقيل شمولي وقيل بدلي فلا ويطلق عليها لفظ العام الا مجازا على انه ذكر في التسهيل انها خاصة وعموم الصفة صحة اتصاف كل فرد من افراد الموصوف بها فيلزم المعموم الموصوف ضرورة عموم الصفة
رهاوي

قوله لان المنفي يوم وقع فيه القربان فيمكنه في كل يوم من غير شيء يلزمه فلا القربان في كل يوم فلا يصدق عليه الاسم يتحقق معنى الايلاء الذي لا يمكنه المولى الا ان المولى هو الذي لا يمكنه القربان الا بشيء يلزمه وهو يسبق
رهاوي

عليه

عموم الصفة ولم تجعل الصفة خاصة بخصوص الموصوف وكان هذا اولى لان الموصوف اصل والصفة تابعة قلت الموصوف خاص لكنه قابل للعموم بقرينة وهو محتمل له والصفة محكمة في كونها عامة لحمل المحتمل على المحكم اولى ذكر في شرح المغني للهندي ان عموم النكرة الموصوفة بصفة عامة على سبيل البدل دون الشمول الى هنا كلامه وفيه نظر لان العموم على سبيل البدل للنكرة حاصل قبل الاتصاف بها فلو كانت بعده كذلك لكان الوصف لغوا ولكنه عام بالاتفاق كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا فان له ان يكلم جميع رجال الكوفة ولو قال الا رجلا بدون الصفة فله ان يتكلم بواحد سواء كان من الكوفية او غيرها حتى لو تكلم باثنين يحنث والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه فانه لم يصر موليا لان المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكنه القربان في كل يوم ولو قال الا يوما بدون الصفة يصير موليا بعد القربان مرة واحدة بعد طلوع الشمس من ذلك اليوم قبل الصفة تكونها عامة لانها لو كانت خاصة كما اذا قال والله لا اضرب الا رجلا ولدى لا نعم اعلم ان هذا الاصل اكثر الوقوع بحسب اقتضاء المقام والا فالنكرة قد يعم بدون الصفة كما في قوله تمرة خير من جرادة وقد تخص بالصفة كما قال والله لا اتزوجن امرأة كوفية فله ان يتزوج امرأة واحدة ومثل قولك لعتقن رجلا عالما فقيل هذا الحكم يختص بالمستثنى من النفي وبكلمة اي دون ماعداهما وروضح الحكم بعموم وصفها ان النكرة اذا كانت موصوفة

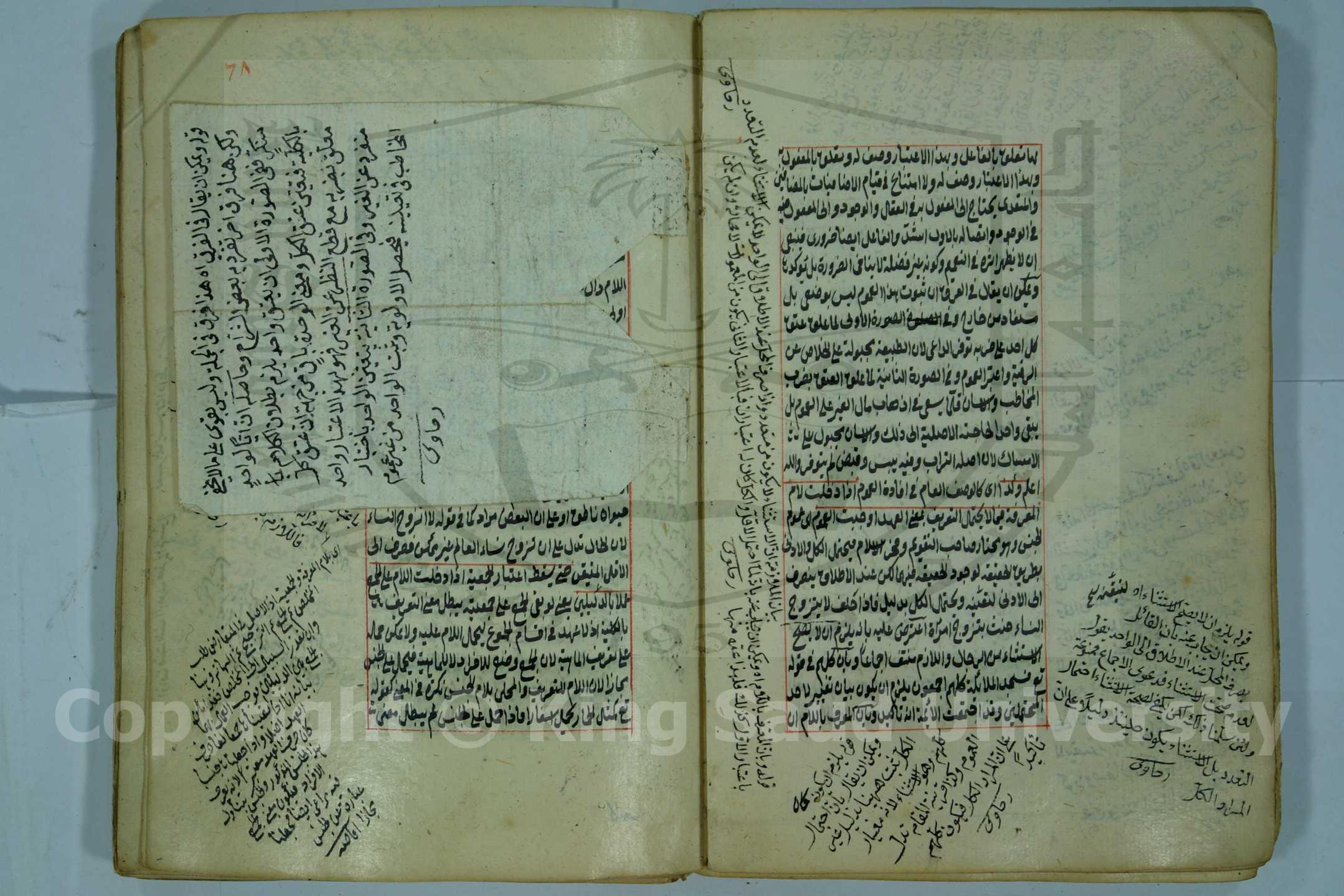
ما استثناه

قوله الا ان الربط اه ... بالقربان ... اي بالمعنى ... والمقصد ... للمعول ... دون الفعل ... الذي يكون معناها العموم حكما ... الا ان معناها الحقيقي ... على سبيل البدل كالحكم واحد من الافراد نكرة في المعنى معرفة في اللفظ والمراد بالوصف الوصف اللغوي لا النحوي لان الجملة بعدها قد يكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا وانها نكرة وصفت بجملة احسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انها مبتدأ وخبر عنها باحسن
رهاوي

قوله الا ربما ان يوما اه عام بعموم الوصف وهو القربان وان كان مفعولا فيه فعرف ان كونه مفعولا لا ينافي العموم بعد وجود الموجب له
رهاوي

قوله اجاب عنه صاحب الكشف اه قال البعض الشراح في هذا الجواب بحث فان القربان في الحقيقة فعل الواطئ ومتصل به كالضارب وكذا المفعول فيه وكما ان المفعول به فضلة وكذا المفعول فيه وكما ان الفعل يتعلق بالزمان فكذلك لا بد له من محل يقع عليه فلم فلتم بعموم اليوم دون عموم الصفة المضروبية والمضروب على ان الضرب نسبة بين الضارب والمضروب لا يتصور بدونهما فلم تعلق بهما يجوز كونه وصفا لهما لكنهما جهة التعلق مختلفة فلا يلزم قيام صفة بموصوفين
رهاوي

ما استثناه يكون بصفة التوحد واذا كانت غير موصوفة فما استثناه يتناول واحدا وقد اي ولكون النكرة تعم بالصفة العامة قال علماؤنا اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه معا او متفرقا انهم يعتقون عليه وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر وضرب المخاطب الجميع مترتبا عتق الاول لعدم المزاحم او دفعة عتق واحد منهم وخيار المولى في تعيينه المراد من النكرة هنا ما فيه ابهام اعم من النكرة الصناعية ومن المعرفة الغير المعينة كقولهم المراة التي اتزوجها طالق وجه الفرق ان ايا وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الوصف انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي تناولها اي وهذا الكلام مشكل لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في الصورتين لان الجملة صلة او فعل شرط لان ايا في النحاة ان ايا هنا موصولة او شرطية وان اريد به الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم الا يرى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم دون يوم اجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف بشخصين والمفعول فضلة يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره بالتعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وتعالى ان يقول الضرب صفة اضافية



لما تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار وصف له وتعلق بالمفعول
وبهذا الاعتبار وصف له ولا امتناع في قيام الاضافات بالمضافين
والمتعدي يحتاج الى المفعول بعد الفعال والوجود والى المفعول
في الوجود واتصاله بالاول اشد والفاعل ايضا ضروري فينبغي
ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها
ويمكن ان يقال في الفرق ان ثبوت هذا العموم ليس بوضعي بل
مستفاد من خارج وفي الصورة الاولى لما علق عتق
كل احد على ضربه توفر الداعي لان الطبيعة مجبولة على الخلاص من
الرقية واعتبر العموم وفي الصورة الثانية لما علق العتق بضرب
المخاطب وسهان فالى يسعى في اذهاب مال الغير على العموم بل
يبقى واحدا لحاجته الاصلية الى ذلك وسهان مجبول على
الامساك لان اصله التراب وفيه يبس وقبض لم يتوفر والله
اعلم ولكن اي كالوصف العام في افادة العموم اذا دخلت لام
المعرفة فيما لا احتمال التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم اي عموم
الجنس وهو مختار صاحب التقويم وفخر الاسلام فيحتمل الكل والادنى
بطل حقيقة لوجود الحقيقة فيهما لكن عند الاطلاق ينصرف
الى الادنى لتعينه ويحتمل الكل بدليل فاذا حلف لا يتزوج
النساء حنث بتزوج امرأة اعترض عليه بانه يلزم ان لا يصح
الاستثناء من الرجال واللازم منتف اجماعا وبان كلهم في قوله
تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون يلزم ان يكون بيان تغيير لا دفع
التخصيص وقد ضعفت الائمة انه تأكيد وبان المعرف باللام ان

حيوان ناطق او على ان البعض مراد كما في قوله لا اتزوج النساء
لان الحال تدل على ان تزوج نساء العالم غير ممكن فصرف الى
الاقل المتيقن فيه يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت اللام على الجمع
عملا بالدليلين بمعنى لو بقي الجمع على جمعيته يبطل معنى التعريف
بالكلية اذ لا عهد في اقسام الجموع ليحمل اللام عليه ولا يمكن حمله
على تعريف الماهية لان الجمع وضع للافراد لا للماهية فيحمل على الجنس
مجازا لان اللام للتعريف والمحلى بلام الجنس نكرة في المعنى كقوله
تعالى لمن الحي رجحان استغفارا فاذا حمل على الجنس لم يبطل معنى

كان عاما ينبغي ان يتناول الكل عند الاطلاق فيحتمل الادنى وهو كما هو شأن
موجب سائر الفاظ العموم وان لم يكن عاما لا يصح عده من دلائل
العموم قال الشيخ عبد العزيز لم يتضح لي سر هذه المسئلة واختار
قول الجمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة وهو انها تفيد عموم الاستغراق
سواء كانت داخلة على المفرد او الجمع لان اللفظ الذي يدخل عليه
اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة
اولى من حمله على تعريف الجنس والفائدة الجديدة اما تعريف
العهد او استغراق الجنس فتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه
اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك
اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن واذا لم يحتمل
العهد فالاستغراق متعين ولهذا حمل اللام في قوله تعالى والسارق
والسارقة وقوله تعالى ان الانسان لفي خسر على الاستغراق بالاجماع
الا ان يدل القرينة على ان اللام لنفس الماهية كما في قولنا الانسان
حيوان ناطق او على ان البعض مراد كما في قوله لا تزوج النساء
لان الحال تدل على ان تزوج نساء العالم غير ممكن فيصرف الى
الاقل المتيقن حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت اللام على الجمع
عملا بالدليلين يعني لو بقي الجمع على جمعيته يبطل معنى التعريف
بالكلية اذ لا عهد في اقسام الجموع ليحمل اللام عليه ولا يمكن حمله
على تعريف الماهية لان الجمع وضع للافراد لا للماهية فيحمل على الجنس
مجازا لان اللام للتعريف والمحلى بلام الجنس نكرة في المعنى كقوله
تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا فاذا حمل على الجنس لم يبطل معنى

وهو شيخ الشارح ... المطوف(?)

رحاوى

قوله قال الشيخ عبد العزيز اه قال الفحول(?) بان الجمع المعرف باللام للاستغراق
يبقى على الادنى ... لعدم الاجماع على خلاف ... لان
اهل السنة اجمعوا على ان الله ... والحمد لله ... احد منهم
... قال ... ذكره ... بعض
... الاجماع ... مع ... او
... ارادة
... العموم
... ما اختاره
فى الاستغراق ...

رحاوى

المعرف فيه لاجل الاحتمال التعريف بمعنى العهد او بثبت العموم اى عموم
الجنس وهو مختار صاحب التقويم وفخر الاسلام فيحتمل الكل والادنى
بطريق الحقيقة لوجود الحقيقة فيهما لكن عند الاطلاق ينصرف
الى الادنى لتيقنه ويحتمل الكل بدليل فاذا حلف لا يتزوج
النساء حنث بتزوج امرأة اعترض عليه بانه يلزم ان لا يصح
الاستثناء من الرجال واللازم منتف اجماعا وبانه كلهم في قوله
تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون يلزم ان يكون بيان تغيير لا تأكيد(?)
التحقيقي(?) وقد اتفقت الائمة الثلاثة انه تأكيد وبان المعرف باللام الا

قوله يلزم ان لا يصح الاستثناء اه ... بانه ...

رحاوى

رحاوى

رحاوى

الجمعية بالكلية اذ في الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا
لان كل جنس له افراد خارجا او ذهنا وكان اعتبار الجنس
اولى لان فيه جمعا بين المعنيين فيحنث بتزوج امرأة اذا
حلف لا يتزوج النساء فان قلت لم لم يحمل اللام للاستغراق
الجمع قلت لو حمل عليه لكان اقل افراده ثلثا ولا يتناول
الواحد والاثنين وليس كذلك لان عموم الحل في قوله تع لا يحل
لك النساء لا يختص بالجمع بل يتناول الواحد فعلم ان عمومه
عموم الجنس والنكرة اذا اعيدت لما ذكر النكرة وافادتها العموم
اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية
عين الاولى كقوله تع انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون
الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها
لو انصرفت الى الاولى لتعينت نوع تعين فلا يبقى نكرة والغرض
خلافه كاليسرين في قوله تع فان مع العسر يسرا ان مع العسر
يسرا والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى
كالعسر فيه وهو معنى قول ابن عباس رض لن يغلب عسر
يسرين قال فخر الاسلام في جعل الاية من هذا القبيل نظر لانها
لا تحتمل هذا المعنى كما لا تحتمل قولنا ان مع الفارس رمحا ان
مع الفارس رمحا ان يكون معه رمحان بل هذا من باب التاكيد
فان قلت اذا حمل على التاكيد فما وجه قول ابن عباس رض قلت
كانه قصد باليسرين ما في قوله يسرا من معنى التفخيم فيتناول
يسر الدارين وذلك يسران في الحقيقة واذا اعيدت نكرة

كانت الثانية غير الاولى لما ذكرنا انها لو كانت عين الاولى لتعينت
نوع تعين فلا تبقى نكرة والغرض خلافه اعلم ان هذا هو الاصل
عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة
مع عدم المغايرة كقوله تع وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله
وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تع وهذا كتاب انزلناه
اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من
قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تع وهو الذي
انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب و
قد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد
وما ينتهي اليه الخصوص اي المقدار الذي يصح انتهاء التخصيص
اليه نوعان احدهما الواحد فيما هو فرد بصيغته اي ذلك في العام
الذي يطلق على الواحد وما فوقه كالطائفة ومن وما واسم الجنس
المعرف باللام او ملحق به اي فيما هو ملحق بالعام الذي صيغته
فرد كالمرأة والنساء والرجال ونحوهما من الجموع المعرفة باللام
الملحقة باسم الجنس المعرف والثلثة اي النوع الثاني الثلثة فيما كان
جمعا اي ذلك في العام الذي يكون جمعا صيغة ومعنى كرجال وعبيد او
معنى لا صيغة كقوم ورهط فانه يجوز تخصيصه الى ان يبقى الثلثة
لان ادنى الجمع ثلثة باجماع اهل اللغة لانهم اجمعوا على ان الالفاظ
ثلثة اقسام واحد وتثنية وجمع ولكل واحد صيغة على حدة و
قال بعض اصحاب الشافعي ومالك رحمهما الله اقل الجمع اثنان كقوله
تع هذان خصمان اختصموا والجواب ان نقال المراد طائفتان خصمان

قوله وما ينتهي الى الخصوص الخ والمختار التفصيل
عند المصنف وهو ان العام ان كان جمعا منكرا
رجال ونساء او معنى فقط كرهط وقوم يجوز
تخصيصه الى الثلثة لانها اقل الجمع فالتخصيص
الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع
فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او في
معناه كالنساء والرجال وغيرهما من الجموع
المسلوب عنها معنى الجمعية بدخول اللام
الجنسي عليها كما تقدم تقريره يجوز تخصيصه
الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة
على الفرد على ما هو الاصل في وضع المفرد
رهاوي

كاف

وقوله ثم الاثنتان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث هذا
جواب عن تمسكهم بهذا الحديث لان حكم الثنتين الثلثان كما للبنات
ثبت هذا الحكم بقوله تع فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان وثبت
بدليل قوله تع فان كن نساء فوق اثنتين الاية ان ليس فوق اثنتين
الاختين اكثر من الثلثين فعرفنا ان للاختين حكم الجمع في الاخوات
ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة مجاورة فلان
يكون للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة جزئية كان اولى
والوصايا كما اذا اوصى بثلث ماله لاخوة زيد وكان له اخوان فهو
لهما بالاجماع لان الارث فرض والوصية نافلة وهما بعد الموت
فكانت الوصية تبعا للارث كما ان النوافل تبع للفرائض او على سنة
تقدم الامام لان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلث
لاحراز فضيلة الجماعة وانما حمل على ما ذكر لانه ع م مبعوث
لتعليم الاحكام لا لبيان اللغات والتقدم سنة كون المصلين
جماعة سنة كون المقتدين جماعة بخلاف الجمعة شرط الصحة
اداؤها بالثلثة سوى الامام بدليل قوله تع فاسعوا الى ذكر الله فلا بد
من الذاكر وهو الخطيب وثلثة سواه بقوله فاسعوا واما المشترك

مطلب المشترك

اي المشترك فيه لان المفهومات مشتركة والصيغة مشترك فيها
فما يتناول افرادا اراد منها فردين فصاعدا ليتناول الافراد فانه
مشترك بين المعنيين كمختلفة الحدود احترز بها عن العام
على سبيل البدل احترز به عن الشمول فانه يتناول افرادا
كمختلفة الحقيقة لكن على سبيل الشمول من حيث انها مشترك

في معنى الشيئية وهو الثابت في الخارج وله اعتباران اعتبار من حيث
الموجودية واعتبار من حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار الاول
مشترك معنوي وهو مختار فخر الاسلام وبالاعتبار الثاني مشترك
لفظي كالقرء وهو مختار صاحب التنقيح وكذا اللون والحيوان
فعلى هذا يلزم ان يكون المراد من قوله في العام متفقة الحدود احد
الامرين اما ان يتناول اللفظ افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد
متفقة الحقائق او يتناول افرادا باعتبار معنى ولكن الافراد مختلفة
الحقائق كالقرء بضم القاف وفتحها الموضوع للحيض والطهر وحكمه
التوقف فيه اي في المشترك من غير اعتقاد حكم معلوم فيه بتقدم
دليل يرجح احدهما بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه للعمل به
اي بالمشترك كما تامل علماؤنا في لفظ القرء فوجدوه دالا على الجمع
كما يقال قرأت الشيء اي جمعته وعلى الانتقال ايضا كما يقال
قرأ النجم اذا انتقل وكلاهما موجود في الحيض لانه هو الدم المجتمع في
الرحم والانتقال من الطهر الى الحيض لانه هو الاصل والحيض عارض
كذا قاله الشراح وكان ينبغي ان يكون هذا العكس لان انما يستقيم اذا
كان القرء بمعنى المفعول اما اذا كان بمعنى الفاعل اي الجامع فالامر
على العكس لان زمان الطهر هو الجامع الدم فكان الطهر احق به وكذا
الانتقال كما يكون من الطهر الى الحيض يكون من الحيض الى الطهر
لا يقال الطهر اول المنتقل عنه فكان احق بهذا الاسم لان المراد
من الطهر الطهر الشرعي وهو لا يكون اول المنتقل عنه لتوقفه على
الحيض فلما كانت اذ تبع الرجحان من حيث اصل التركيب لا

يكون مشتركا لان المشترك ما لا يكون رجحان لاحد معنييه على الآخر لغة قلت الفرق بينهما ان اسم حايض ليس بمصدر ولا صفة لانه اسم للدم او الطهر واعتبار كونه في الاصل مصدرا ومستعملا في اي معنى انما يكون بالتأمل وهو لا يمنع كون المشترك متساوي الدلالة في الاولى ان يستدل على كون القرء للحيض بقوله تع واللائي يئسن من المحيض لانه نص على ذكر الخلف لليأس من الحيض دون الطهر فعلم ان المراد في الاصل هو الحيض ولا عموم له اي للمشترك يعني لا يستعمل المشترك في اكثر من معنى واحد وقال الشافعي يجوز ان يراد من المشترك كلا معنييه حقيقة اذا صح الجمع بينهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما الا بقرينة فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة ومحل النزاع ارادة كل واحد من معنييه على ان يكون مرادا ومناطا للحكم واما ارادته كليهما معا فغير جايز اتفاقا والفرق بينهما ان في اعتبار المعية يعتبر كل واحد من معنييه جزء المعنى وفي عدم اعتبارها يعتبر كل واحد كانه هو المعنى بتمامه مثاله قوله تع فجزاء مثل ما قتل من النعم فان المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو المالية فرجح محمد وان في المثل صورة لانه اعدل من المثل لغة التي هي حد المماثلة وابو حنيفة وابو يوسف رجحا المثل معنى لانه مراد فيما لا مثل له صورة بالاجماع فلو اريد المثل صورة يلزم تعميم المشترك وهذا الذي يلزم محمدا لان الشافعي يلزمه معللا بقوله تع ان الله وملائكته يصلون على النبي والصلاة من الله الرحمة

ومن

ومن الملائكة الاستغفار فتعين ارادة المعنيين قلنا انه منع كون الصلاة مشتركة بين الرحمة والاستغفار لانه لم يثبت عن اهل اللغة بل حقيقة في الدعاء وبهذا لم يمكن ان يحمل على الدعاء يحمل على العناية بشان النبي وهو اظهار الشرف مجازا اطلاق الملزوم على اللازم اذ الاستغفار والرحمة يستلزم الاعتناء وما قاله قوام الدين الاتقاني في شرح المنار بان تقدير الاية ان الله يصلي وملائكته يصلون فلا يعم المشترك ففاسد لانه حذف بلا دليل اذ يصلون لا يصلح ان يكون دليلا على يصلي لانه ليس بمعنى يصلون ولهذا الايقاف زيد وعمرو يضرب على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب اذا كان المراد من احدهما الضرب في الارض اي السفر ومن الآخر يستعمل الة الضرب قلنا ان المشترك اما ان يستعمل في المجموع بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والاول غير جايز لانه غير موضوع للمجموع باتفاق ائمة اللغة وكذا الثاني اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين قال صاحب التنقيح لانه يلزم ان يكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي وهو كل واحد منهما والمعنى المجازي وهو المجموع فان قلت معنى عموم المشترك ان كل واحد من المعنيين مراد وموضوع له لا انه جزء من المجموع فلا مجاز فيه قلت الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد به غيره عند الاستعمال فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة واعتبار وضعه للآخر يوجب ارادته خاصة فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهو باطل فلا بد ان يكون بين المعنيين علاقة ويراد احدهما على انه نفس الموضوع له

ومن جوز ذلك مجازا لا حقيقة قال لا يستعمل المجموع اذ المفهوم عند اطلاق المشترك الرشيق احد مفهوميه على سبيل البدل فيكون حقيقة في احدهما فلو اطلق عليهما كان مجازا لكونه مستعملا في غير ما وضع له لعلاقة وهي الكلية والجزئية
صح



والامر على ما بيناه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ولقائل
ان يقول الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين بعموم
المشترك فلا يكون حجة عليهم ويقول كل واحد من المعنيين
موضوع له من غير اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل تارة في احد
من غير استعمال في الاخر وتارة مع استعماله فيه وفي كل المستعمل
في الحالين نفس الموضوع له فيكون حقيقة ويقول معنى تخصيص
اللفظ بالمعنى جعل اللفظ منفردا لذلك من بين الالفاظ كما يقال
اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة فلا يوجب ان لا يراد باللفظ
الا هذا المعنى واما المأول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه
حتى يتناول المفسر بغالب الرأي احترز به عن المفسر فان
المشترك اذا ترجح بعض وجوهه بدليل قطعي يسمى مفسرا لا مأولا
اعترض عليه بان تقييد حد المأول بقوله من المشترك وبقوله
بغالب الرأي ليس بصحيح لانهما ليسا بلازمين للمأول لوجوده
بدونهما فان الخفي والمشكل والمجمل اذا زال الخفاء عنها بدليل
ظني كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا وكذا الظاهر والنص اذا
حملا على بعض وجوههما يصيران مأولين بلا اختلاف مع ان القيدين
منتفيان واجيب عنه بان المراد من المشترك اللغوي وهو
ما فيه خفاء ومن قوله بغالب الرأي ما يوجب الظن اعم من
ان يكون رأيا او خبر الواحد فح يدخل جميع افراده فيه ولقائل
ان يقول المراد من المشترك الاصطلاحي لان المعرفة اذا اعيدت
كانت الثانية عين الاولى فيكون التعريف لنوع من المأول من

المشترك

المشترك لا المطلق المأول لانه بيان اقسام النظم صيغة ولغة
وما عدا المأول من المشترك ليس منها لانه يتغير دلالته الوضعية
بالتأويل فان قوله لم المسنى منه بتوضأ لكل صلوة بدل
بالوضع على وجوب الوضوء لكل صلوة وبالتأويل والحمل على
الوقت تغير تلك الدلالة فلا يكون بعد التأويل من اقسام
النظم بخلاف المأول من المشترك فان القرء بعد ان ترجح
ارادة الحيض منه يكون دالا على الحيض بالوضع كما كان قبله
قلت في المأول تبين المراد بالرأي فكيف يدخل في اقسام النظم
قلت اثر الرأي في اظهار المراد من المشترك فيكون وبعد
ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الرأي اعلم ان
ترجيح بعض وجوه المشترك قد يكون بالتأمل في صيغته
كالقرء وجدناه دالا على معنى الجمع فحملناه على الحيض وقد يكون
بالنظر الى سياقه فانا اذا نظرنا الى لفظة ثلثة فوجدناه دالا على
عدد معلوم حملناه على الحيض لئلا ينقص عنها لما قررناه فيما
سبق وقد يكون بالنظر الى سياقه وهو اخر الكلام كقوله تع احلنا
دار المقامة من فضله وقوله تع احل لكم ليلة الصيام الرفث و
الاول من الحلول بدليل دار المقامة والثاني من الحل بدليل الرفث
فان قلت في المأول لابد من اعتبار شيء آخر غير الوضع والنظم
ما يكون دلالته على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر اخر قلت لا نسلم
فان وجوه النظم اي طرقه اعم من ان يكون باعتباره في نفسه
او بالنظر الى غيره وحكم المجمل اي حكم المأول وجوب العمل به

على احتمال الغلط والسهو كمن وجد ماء فغلب على ظنه طهارته
يلزمه التوضي به على احتمال الغلط حتى لو تبين بعد ذلك نجاسته
لزمه اعادة الصلوة لان التاويل ان ثبت بالرأي فلا حظ له
في اصابة الحق حقيقة وان ثبت بخبر الواحد فيكون الثابت به
ظنيا لا قطعيا واما الظاهر فاسم لكلام وفيه اشارة الى ان
الظاهر من اقسام النظم لكنه متعلق بالمركبات ظهر المراد به اي
بالكلام اراد بالظهور الظهور اللغوي وهو الوضوح لئلا يلزم
تعريف الشيء بنفسه على ان الظاهر علم فلا يكون المعنى ملتفتا اليه
للسامع اذا كان من اهل اللسان بصيغته اي بسماعها احترز به
عن الخفي والمشكل فان ظهور المراد منهما بعد السماع موقوف
على الطلب والتامل وعن النص ايضا فان الظهور فيه بمعنى
في المتكلم لا بنفس الصيغة كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم
الربوا فانه ظاهر في الاحلال والتحريم فان قلت كان ينبغي ان
يقول ويكون محتملا للتاويل والتخصيص حتى صح تعريف المحكم
قلت لم يذكره اكتفاء بذكره في تعريف المحكم وحكمه وجوب
العمل بالذي ظهر منه على سبيل الظن عند بعض لانه يحتمل
المجاز وعلى سبيل القطع عند عامة المتأخرين اذ لا اعتبار
لاحتمال غير ناش من دليل حتى يصح اثبات الحدود والكفارات
بالظاهر واما النص فما ازداد اي كلام ازداد وضوحا على الظاهر
بمعنى يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بمعنى في المتكلم اي بان يكون المعنى
المراد غرض المتكلم والكلام مسوق له بقرينة لا بنفس الصيغة

وضعا سح

يعني لا يكون في اللفظ ما يدل عليه لفظا مثاله قوله تعالى فانكحوا
ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فهم منه معنى اباحة
النكاح وبيان العدد والكلام سيق للمعنى الثاني بدلالة سياق
الاية وهو قوله تعالى وان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة فالاية ظاهر
في الاباحة نص في العدد اعلم ان الشارح ذكر ان السوق شرط
في النص وعدمه شرط في الظاهر وقال الواقع الفرق بينهما لو قيل
رايت فلانا حين جاءني القوم كان قوله جاءني ظاهرا لكون
مجيء القوم غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان
نصا لكونه مقصودا قال صاحب الكشف هذا الكلام حسن لكنه
يخالف لعامة كتب الاصول لانهم ما فرقوا في امثلة الظاهر
بين المسوق وغيره ولو كان عدم السوق شرطا في الظاهر لما
غفل عنه الكل عادة ولعل والذي حققه هذا العبد وقال ايضا
ليس ازدياد النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا بل المراد بازدياد
وضوحه ان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه
سياقا او سباقا الى هنا كلامه ولقائل ان يقول قوله بمعنى في
المتكلم اعم من كونه قرينة نطقية او سوق الكلام او غيره ولا دلالة
للعام على الخاص وايضا لو كان زيادة وضوحه بانضمام قرينة
نطقية تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى لم يبق محتملا للتاويل
وهو في حيز المجاز لنفي المراد وكلامه انه غفل عنه الكل فان فحوى
كلامهم بهذا العام وصاحب المنتخب قال في الاية المذكورة نص في
بيان العدد لانه سيق الكلام له وهذا يقتضي ان يكون عدم السوق



متشرطا في الظ والا لما صح تعليلها وانما لم يذكروا عدم السوق في
الظ اعتمادا على كونه مفهوما من تعريف النص وحكمه وجوب
العمل بما وضح على احتمال التاويل وهو حمل الكلام على غير الظاهر
بهوا اي ذلك التاويل في حيز المجاز وانما قال في حيز اشارة الى
عدم الانحصار في المجاز بل قد يكون بطريق التخصيص وغيره و
الى ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال
الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية وانما ذكر الاحتمال المذكور
في النص دون الظ لان النص لما احتمل ذلك وهو اوضح من الظاهر
فلان يحتمل الظاهر اولى واما المفسر فما ازداد وضوحا على
النص على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل سواء كان ذلك المعنى في
النص بان كان مجملا فلحقه البيان القاطع وهو المسمى ببيان
التفسير او في غيره بان كان عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص
وهو المسمى ببيان التقرير كقوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون
فانه ظ في سجود الملائكة ولكنه يحتمل التخصيص وارادة البعض فبقوله
كلهم انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا فان قلت اذا لم يحتمل التخصيص
فكيف يجوز الاستثناء بقوله الا ابليس قلت الاستثناء انما ينفي
التخصيص لو كان متصلا واستثناء ابليس منقطع لانه جني و
لكن يحتمل التاويل وهو الحمل على التفرق فبقوله اجمعون انقطع ذلك
الاحتمال فصار مفسرا كذا قيل ولقائل ان يقول سوق الكلام
لبيان سجودهم فصار نصا في ذلك لا ظاهرا وحكمه وجوب العمل
به قطعا لكنه على احتمال النسخ فان قلت فسجد خبر لا يحتمل النسخ

لانه يفضي الى الكذب او الغلط فلا يكون مفسرا قلت المفسر يحتمل
النسخ من حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ انما نشا من حيث
هو خبر لا من حيث انه مفسر فلا يضرنا في التمثيل كذا قيل وفيه نظر
لانه يحتمل هذا المثال في تعريف المحكم اعلم ان ظهور المراد على
مراتب ظهور مع احتمال الغير احتمالا بعيدا او ظهور معه احتمال البعيد
وظهور لا احتمال للغير اصلا فالظ في المرتبة الاولى والنص في
المرتبة الثانية والمفسر في المرتبة الثالثة ولا مرتبة فوقها في
الظهور والمحكم في هذه المرتبة الا انه اقوى من المفسر حيث
لا يقبل النسخ ولا التبديل كما لا يقبل التخصيص والتاويل
واما المحكم فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل بل ضمن
بيانه احكم يعني امتنع فيستعمل بمعنى ثم انقطاع احتمال النسخ قد
يكون لانقطاع بمعنى في ذاته كالايات الدالة على وجود الصانع
وصفاته ويسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بموت
النبي عم ويسمى محكما لغيره وحكمه وجوب العمل به من غير
احتمال لما فرغ من بيان كل واحد من هذه الاقسام بين نظير
كل واحد فقال كقوله تع احل الله البيع وحرم الربوا هذا
مثال للظاهر والنص فانه ظ في الاحلال والتحريم نص في بيان
التفرقة بين البيع والربوا لان الكفار كانوا يعتقدون حل الربوا
ويقولون انما البيع مثل الربوا فرد الله تع ذلك وقال احل الله
البيع وحرم الربوا منبها على الفرق فسجد الملائكة كلهم اجمعون
مثال للمفسر ان الله بكل شيء عليم نظير للمحكم ونظير لكل واحد



فيجب كونه متعة قال بعض الشراح مثال التعارض بين المفسر
والمحكم ما وجد في النصوص ويمكن ان يمثل ذلك بقوله تعالى
اينمو المصدقة فانه ظاهر في معناه بالنظر الى عارف اللسان

من هذه الاربع موجب للحكم قطعا لكن يظهر التفاوت عند التعارض
فيصير الادنى متروكا بالاعلى يعني فيصير الظ متروكا عند
معارضة النص ويكون النص راجحا وكلاهما متروكين عند
معارضتهما المفسر والمفسر متروكا عند معارضة المحكم فان قلت
التعارض انما يكون عند تساوي الحجتين المتقابلتين في القوة
فعند رجحان احدهما كيف يتحقق التعارض قلت التعارض
الموجب للتساقط يكون كذلك لا مطلق التعارض فانه عبارة
عن تقابل الحجتين بان يقتضي احدهما خلاف ما يقتضيه الاخرى
سواء كانتا متساويتين او لا ومثال التعارض بين الظ والنص
قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تع فانكحوا ما طاب لكم
من النساء مثنى وثلث ورباع فالاول ظ في اباحة النكاح
وهذا يقتضي حل الخامسة والثاني نص في بيان العدد وهذا
يقتضي حرمة الخامسة فلما تعارضا رجح النص لقوته فان قلت
معنى مثنى اثنان اثنان وثلث ثلثة ثلثة فلم اختار لفظ
مثنى وثلاث ولم يقل اثنين وثلثة ولم يجز النكاح الا ثنتان او
ثلثة او اربع ولم ذكر بالواو ولم يذكر باو والواو يقتضي ان
يكون له ولاية الجمع بين هذه المذكورات وليس كذلك قلت
الخطاب للجميع والمفهوم من هذا التركيب ان يكون لكل واحد
ولاية الجمع بين ثنتين او ثلث او اربع كما يقال اقتسموا هذه
الدراهم مثنى مثنى او ثلثة ثلثة والمفهوم منه ان يأخذ كل
واحد درهمين او ثلثة ولو قال درهمين لم يفهم هذا المعنى مثنى



نصب علی الحال بمعنی ما احلوا الطیبات لکم معدودات هذه العدد
والجواب عن الثانی انه لو ذکر او لکان المفهوم ان یقتصر کل
کل واحد من الناکحین علی احد هذه الاعداد والمراد ان یکون له
ان ینکح ثنتین ان شاء وثلثا ان شاء واربعا ان شاء بدون
التجاوز عنها وهذا المراد لا یفهم الا بالواو وما قال المص فی
شرحه من ان الواو فی مثنی وثلث ورباع بمعنی او فبعید عن
التحقیق لما سمعت من فایدة ذکر الواو ومثال التعارض
بین النص والمفسر قوله علیه السلام المستحاضة تتوضا لکل صلوة
نص مقید لایجاب الوضوء لکل صلوة وسوق الکلام له لکنه
یحتمل التأویل بان یراد من الصلوة وقتها کما یقال اتیتک
لصلوة الظهر ای لوقتها وقوله علیه السلام المستحاضة تتوضا
لوقت کل صلوة مفسر لانه لا یحتمل التاویل هنا رضا فرجح
المفسر علی النص حتی قلنا انه اذا تزوج امراة الی شهر انه متعة
لا نکاح هذا مثال تعارضهما من المسائل لان قوله تزوجت
نص للنکاح ولکن احتمال المتعة قائم وقوله الی شهر مفسر
فی المتعة اذ النکاح لا یحتمل التوقیت فیرجح المفسر ولقائل
ان یقول فی التعارض بینهما نظر لانه یقتضی کلامین مستقلین و
ههنا لیس کذلک بل معناه انه دایر بین ان یکون نکاحا ومتعة
فرجح کونه متعة قال بعض الشراح مثال التعارض بین المفسر
والمحکم ما وجد فی النصوص ویمکن ان یمثل ذلک بقوله تعالی
اقیموا الصلوة فانه ظاهر فی معناه بالنظر الی عارف اللسان

مثاله تعارض المفسر مع المحکم قوله تعالی واشهدوا ذوی عدل منکم فان ذوی عدل مسوق
لمقبولیة الشهادة لانها فائدة العدالة ووجوب قبولها منهم بالاجماع فهو نص فیها ومفسر
لا یحتمل غیر قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما یکون للقبول عند الاداء وقوله تعالی ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا المقتضی لعدم قبول شهادة المحدود فی القذف وان تاب وعدل محکم فی رده اذ لا یحتمل
النسخ للتأبید فرجح
مرعات

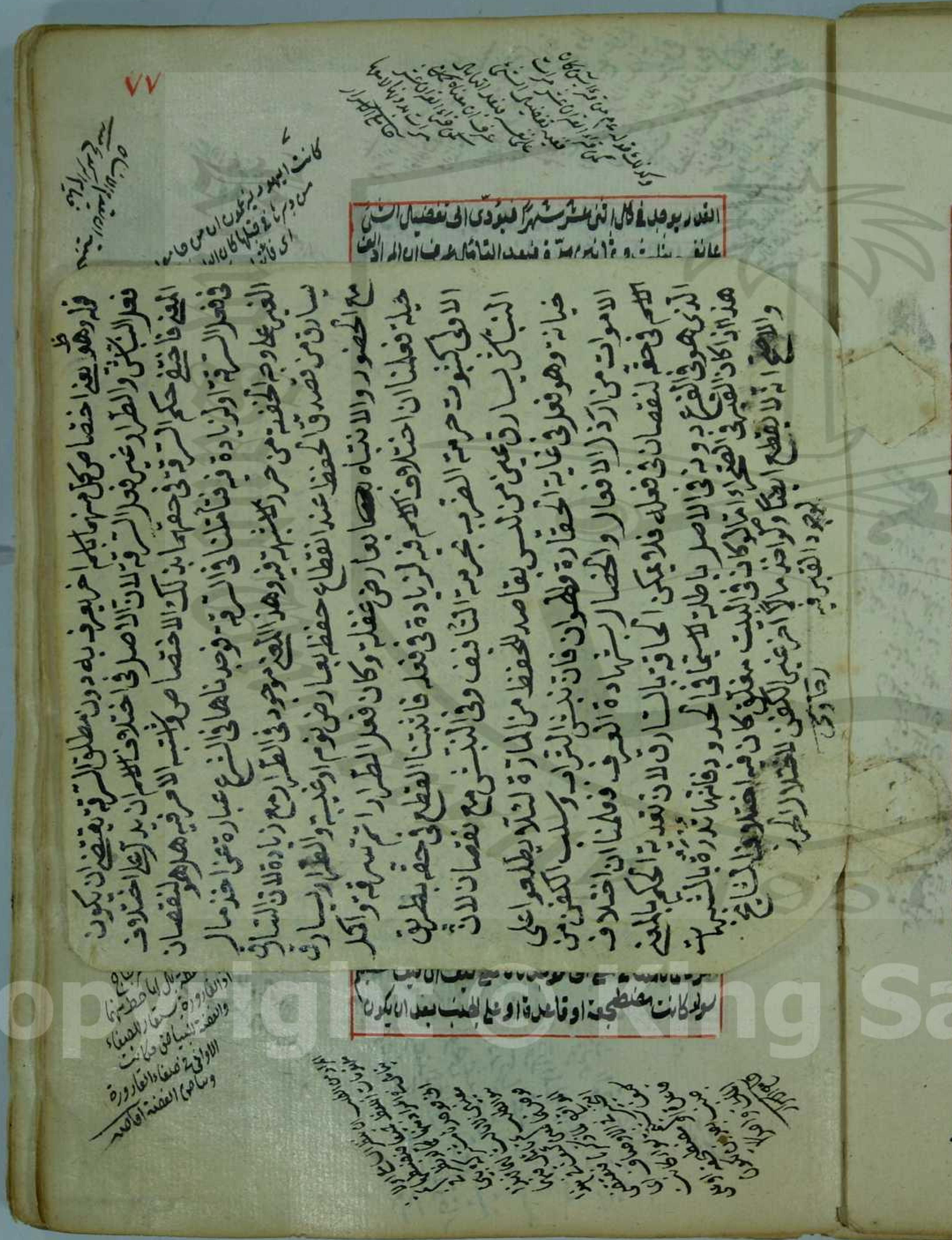
قوله قال بعض الشراح مثال التعارض بین المفسر والمحکم ما وجد فی النصوص قلت
قد مثل له بعضهم بقوله تعالی واشهدوا ذوی عدل منکم وقوله تعالی ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الی اخره
قوله ویمکن ان یمثل لذلک بقوله تعالی اقیموا الصلوة اه فیه شیء لانا لا نسلم ان الصلوة کانت علی
المؤمنین کتابا موقوتا یقتضی التکرار اذ غایة ما یفهم منه ان الصلوة فرض فی وقت اما انها
تفترض فی اوقات فلا دلالة للایة علی ذلک وکان هذا هو الموجب لذکر الشارح هذا المثال
بصیغة الامکان والا فبعض الشارحین لم یذکره لها فتامل
رحاوی
وکذا فی افاضیة

ولانه یجمع بین ثنتین او ثلث او اربع کما یقال اقتسموا هذه
الدراهم مثنی مثنی او ثلثة ثلثة والمفهوم منه ان یاخذ کل
واحد درهمین او ثلثة ولو قال درهمین لم یفهم هذا المعنی مثنی

من غير التأمل نص من حيث ان الغرض من سوق الكلام
ايجاب الصلاة الصلوة مفسر من حيث انها كانت مجملة
فسرها النبي عم بقوله وفعله ثم هي كانت تحتمل ان لا تتكرر
وهو ظاهر لان الامر لا يقتضي التكرار وقوله ان الصلوة كانت
على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا يقتضي التكرار و
هذه محكمة في التوقيت ترجحت على تلك واما الخفي اعلم
ان هذه الاقسام اضداد تقابل الاقسام المذكورة فالخفي ضد
الظ والمشكل ضد النص والمجمل ضد المفسر والمتشابه
ضد المحكم والغرض من ذكر هذه الاقسام توضيح الاقسام
المذكورة ولذا قال فيما سبق القسم الثاني وجوه البيان و
هي اربعة ولم يقل ثمانية فما خفي مراده بعارض يعني صيغة
الكلام تكون ظاهرة المراد بالنظر الى موضعها اللغوي لكن خفي
بسبب عارض نذكره ان شاء الله تع غير الصيغة بالظاهر لا يصلح
ان يكون صفة لعارض لانه احترز به عن المشكل والمجمل والمتشابه
فيفهم منه ان الخفاء في هذه الثلثة بعارض هو الصيغة وهو
فاسد بل هو بدل من قوله بعارض اي بسبب غير الصيغة
وعبارة شمس الائمة وهي ما خفي مراده بعارض في غير
الصيغة اظهر ومعنى الاحتراز عنها بين وهو ان الخفاء في
هذه الثلثة بعارض في الصيغة وهو دقة المعاني او استعارة
البديعية في المشكل او ازدحام المعاني وتواردها على لفظ
من غير رجحان في المجمل وكذلك المتشابه ونظير الخفي من الخطاب

المختفي

المختفي في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغير وهذا لا ينال الا
بالطلب ليس هذا اسم نعت للحد بل هو علامة الخفي ولكن للخفاء
اذ لولا الخفاء لما احتيج الى الطلب مثال الظاهر والخفي وجود بان
متعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف فيكون التضاد
بينهما حقيقيا وفيه نظر لان اجتماع الضدين على موضوع واحد
محال وههنا قد اجتمعا فان لفظ السارق ظاهر فيما وضع له
خفي في حق الطرار والنباش كما سيجيء وتمثيل بينهما تنافي
لان الظهور لا يعقل الا بالنسبة الى الخفاء وكذا في التسمية وحكمه
اي حكم الخفي النظر فيه ليعلم ان اختفائه لمزية اي زيادة المعنى
فيه او نقصان فيظهر بالنصب عطف على ليعلم المراد كآية
السرقة وهي قوله تع والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
السرقة اخذ مال معتبر شرعا من حرز اجنبي لا شبهة فيه خفية
وهو قاصد للحفظ في نومه او في غيبته احترزنا بالقيد الاول
عما دون نصاب السرقة وبالقيد الثاني عن الاخذ من غير حرز
وبالقيد الثالث عن ذي الرحم المحرم وبالرابع عما يكون فيه
شبهة كمال السرقة فيه الشركة للسارق وبالخامس عن الانتهاب
والغصب وبالسادس عن النبش وبالسابع عن الطرار بانه
خفية في حق الطرار الطر اخذ مال الغير وهو يقظان حاضر
قاصد لحفظه بضرب غفلة منه والنباش النبش اخذ كفن
الميت بعد الدفن وهذا يقتضي ان يكون فعل الطر والنبش
غير فعل السرقة واختفى حكم السارق في حقهما بعارض فيهما



ونحو اختصاصهما بالاسم الخاص فانه فطلبنا هو هذا باصلي السرقة
كاصلاح الطر نا قصا في النبش فابنتنا حكم السرقة في الاول
دون الثاني لان الحكم اذا ثبت في الادنى يثبت في الاعلى
بالطريق الاولى ونقصان معنى السرقة في النبش صار شبهة
والحد يسقط بالشبهة ولو كان القبر في بيت مقفل
اختلف فيه المشايخ والاصح انه لا يقطع سواء نبش الكفن فيه
او سرق مالا اخر لان موضع القبر في البيت اختل صفة الحرز
فيه اعلم ان النباش يقطع عند ابي يوسف والشافعي رح
لقوله عم من نبش قطعناه ولنا ما روي ان النبي عم قال
لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة المدينة وما روي بانه
محمول على السياسة توفيقا بين الحديثين واما المشكل فهو
الداخل اي الكلام الذي دخل المراد منه في اشكاله بفتح الهمزة
اي امثاله هذه المصنف رح الكلام هنا وفي ساير اقسام البيان
غير اللفظ اختصار الدلالة القرينة عليه لانه هو المقسم وذكره
في تعريف اللفظ يدل عليه وهذا التعريف يقتضي ان يكون الكلام
كمثلا لثلثة معان وليس كذلك فيكون صيغة الجمع مستعملة
فيما فوق الواحد وفيه اشارة الى مأخذ اشتقاقه بقال
استشكل كذا اي دخل في اشكاله يعني اشتكل على السامع طريق
الوصول وفيه اشارة الى معناه لدقة المعنى في نفسه لا بعارض
فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض فم الاشكال قد يكون
لدقة في المعنى مثاله قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر لان ليلة

القدر

القدر ربو جد في كل اثنى عشر شهراً فيؤدي الى تفضيل الشي
على نفسه بثلث وثمانين مرة فبعد التأمل عرف ان المراد الف
شهر ليس فيها ليلة القدر كذا قاله بعض الشراح ونحا بان
يقول ان له مفهوماً واحداً يحتمل الصدقين معنوالية وبغير متوالية
فيكون مطلقاً اذ لا اشتباه في نفسه وانما الاشتباه بعارض
فيكون خفيا والاوضح ان يمثل بقوله تع فأتوا حرثكم انى شئتم كلمة
انى مشتركة بمعنى اين كقوله تع انى لك هذا اى من اين لك و
هذا المعنى يقتضي ان يحل اتيانهن في دبر الزوجة وبمعنى كيف كقوله تع
انى يحيي هذه الله بعد موتها وهذا المعنى لا يقتضيه فاشكل امر
الاتيان في دبرها فتأملنا فيه فظهر انه بمعنى كيف بقرينة الحرث
والدبر موضع الفرث لا موضع الحرث هذا ما قاله الشراح
ولقائل ان يقول على هذا يكون اى من قبيل المشترك فبالتأمل
التأمل وظهور المراد ومن قبيل المأول والمفسر بعدهما فلا يكون
في آخر وقد يكون الاشكال لاستعارة بديعية كقوله تع قوارير
من فضة فانه اشكل على السامع لان القارورة لا تكون من الفضة
فبعد التأمل عرفنا ان تلك الاواني لا تكون من الزجاج ولا
من الفضة بل تكون في صفاء الزجاج وبياض الفضة وهكذا اعتقاد
الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب وهو ان ينظر السامع
اولا في مفهومات اللفظ فيضبطها والتأمل فيه الى ان يتبين
المراد كما تأملنا في معنى انى فوجدناه بمعنى كيف اى كيف شئتم
سواء كانت مضطجعة او قاعدة او على الجنب بعد ان يكون

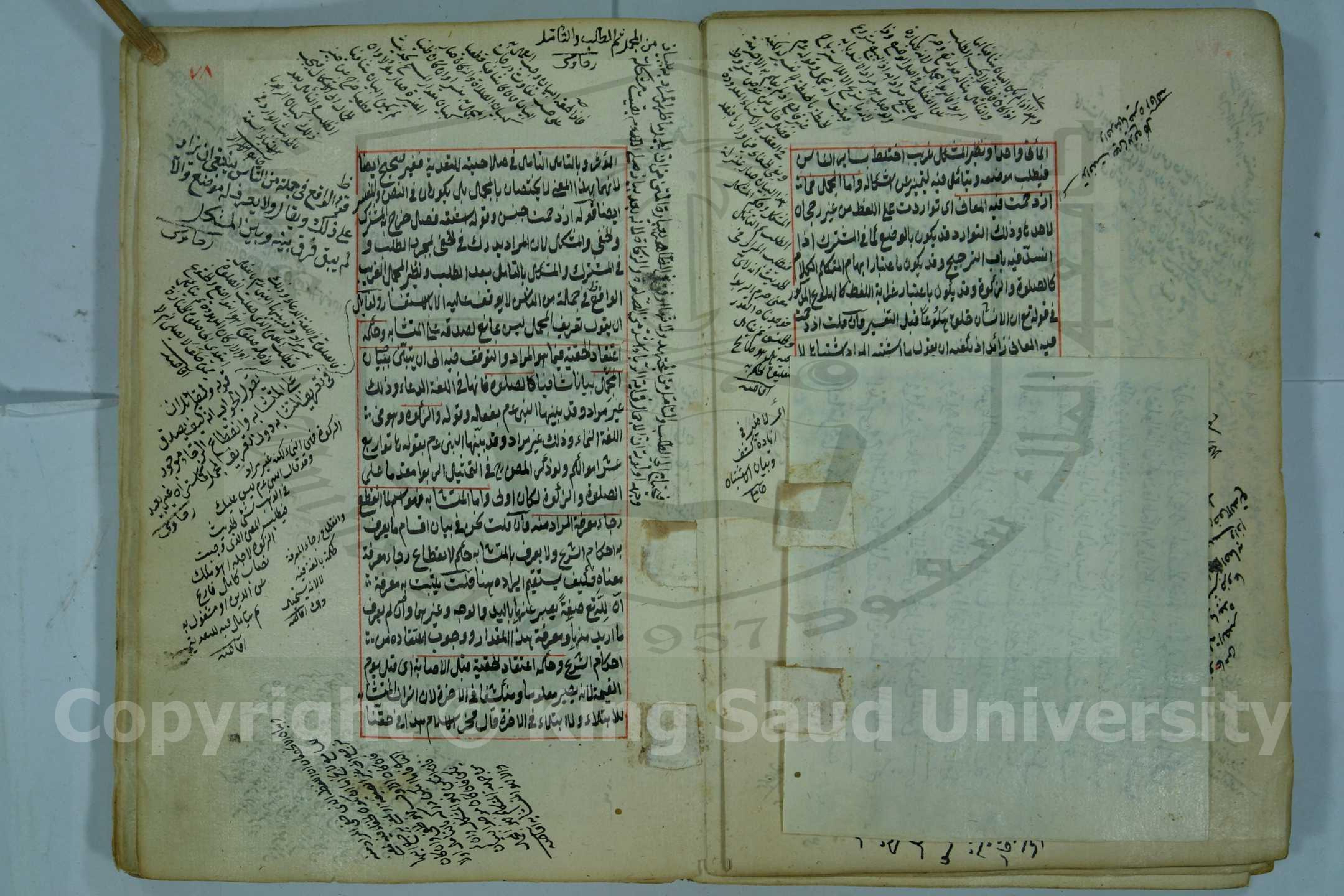
ونظير اختصاصها بالحكم اخر بعض ثانيه فطلبنا فوجدنا معنى السرقة

فكان ضعافه فوق الذي كان يعارض فيه الاشكال فقد يكون
لدقة في المعنى مثاله قوله تع ليلة القدر خير من الف شهر لان ليلة



المانع واحدا ونظير المشكل غريب اختلط بأهل الناس
فيطلب موضعه ويتأمل فيه ليتميز عن أشكاله وأما المجمل فهو ما
ازدحمت فيه المعاني أي تواردت على اللفظ من غير رجحان
لأحدها وذلك التوارد قد يكون بالوضع كما في المشترك إذا
انسد فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار إبهام المتكلم الكلام
كالصلوة والزكوة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع المذكور
في قوله تعالى إن الانسان خلق هلوعا قبل التفسير فإن قلت ازدحمت
فيه المعاني زائد إذ يكفيه أن يقول ما اشتبه المراد اشتباها لا
يدرك بنفس العبارة كما قال صاحب التنقيح وغيره قلت
ذكره لبيان سبب الاشتباه ولا ضير فيه بعد فهم المعنى لأنه نفع
لفظي اعلم أن تعدد المعاني اتفاقي لأن ازدحام معنيين كاف
في المجمل واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل
بالرجوع إلى الاستفسار من المجمل ثم الطلب ثم التأمل لبيان
المعنى عم الربوا في الأشياء الستة من غير قصر عليها فبقي فيما
وراءها مجملا غير معلوم كما كان قبل البيان إلا أنه لما احتمل أن
يوقف عليه بالتأمل في هذا البيان صار مشكلا فيه وبعد الإدراك
والتأمل فيه والوقوف على المعنى صار مأولا في الكمال هذا ما قالوا
ويمكن أن يقال إن كلام المص لا يخلو عن الاشتباه لأن المراد من الطلب
والتأمل إن كان هو الطلب والتأمل في اللفظ لإزالة الخفاء
فإنما يصح إليهما إذا لم يكن البيان شافيا كما في الربوا وأما فيما
هو شاف فلا كما في الصلوة ولم يتعرض له وإن أريد به طلب المعنى

المؤثر وبالتأمل في صلاحيته للمعدية فغير صحيح أيضا
لأنهما بهذا المعنى لا يختصان بالمجمل بل يكونان في النص والمفسر
أيضا قوله ازدحمت حسن وقوله اشتبه فصل [illegible] المشترك
والخفي والمشكل لأن المراد يدرك في الخفي بمجرد الطلب و
في المشترك والمشكل بالتأمل بعد الطلب ونظير المجمل الغريب
الواقع في جملة من الناس لا يوقف عليه إلا بالاستفسار ويمكن أن
يقول تعريف المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه وحكمه
اعتقاد حقيته فيما هو المراد والتوقف فيه إلى أن يأتي ببيان
المجمل [illegible]



المآل واحدا او بنظر المتأمل طريب اختلط بابه الناس فيطلب موضعه ويتأمل فيه لتبين اشكاله واما المجمل فهو ما ازدحمت فيه المعاني اى تواردت على اللفظ من غير رجحان لاحدها وذلك التوارد قد يكون بالوضع كما في المشترك اذا انسد فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام كالصلوة والزكوة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا قبل التفسير فان قلت اذ ازدحمت فيه المعاني زائد اذ يكفيه ان يقول ما اشتبه المراد اشتباها لا

المؤثر وبالتأمل التأمل في صلاحيته للمعدية فغير صحيح ايضا لانهما بهذا المعنى لا يختصان بالمجمل بل يكونان في النص والتفسير ايضا قوله ازدحمت جنس وقوله اشتبه فصل خرج المشترك والخفي والمشكل لان المراد به ذلك في الخفي بمجرد الطلب وفي المشترك والمشكل بالتأمل بعد الطلب ونظير المجمل الغريب الواقع في جملة من الكلام لا يوقف عليه الا بالاستفسار ولقائل ان يقول تعريف المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه وحكمه اعتقاد حقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل بيانا شافيا كالصلوة فانها في اللغة الدعاء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عم بفعله وقوله والزكوة وهي في اللغة النماء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عم بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم ولو ذكر المصنف في التمثيل الربوا بعد ما على الصلوة والزكوة لكان اولى واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه فان قلت نحن في بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لانقطاع رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم ايراده هنا قلت يثبت به معرفة ان للشرع صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرهما وان لم يعرف ما اريد منها او معرفة هذا المقدار ووجوب اعتقاده من احكام الشرع وحكمه اعتقاد حقيته مثل الاصابة اى قبل يوم القيمة انه غير معلوم وثمرته في الاخرة لان الراد المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء في الاخرة قال فخر الاسلام بعد ما حققنا

لان المتشابهات كانت معلومة للنبي عم أعلم ان انقطاع
رجاء بيانه مذهب عامة الصحابة واهل السنة والوقف
عندهم واجب على الله في قوله تع وما يعلم تاويله الا الله بدليل
قراءة ابن مسعود رض ان تاويله الا عند الله ولا يمكن عطف
الراسخون عليه لانه مجرور لفظا وهي لأ وبان الله تع ذم من
اتبع المتشابه ابتغاء التاويل كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة
ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وقال اكثر
المتاخرين وعامة المعتزلة ان الراسخ يعلم تاويله والوقف
غير واجب على الله لان الراسخ لو لم يعلم تاويل المتشابه
لم يكن لهم فضل على الجهال ولم يزل المفسرون الى يومنا
هذا يفسرون المتشابه ولان انزال القرآن لانتفاع العباد
فلو لم يعلم غير الله لطعن فيه الطاعنون فبان لا اختلاف في هذه
المسئلة في الحقيقة لان من قال ان الراسخ في العلم يعلم
تاويله اراد به انه يعلم ظاهره لا حقيقته ومن قال انه لا يعلم
اراد به انه لا يعلم حقيقته وانما ذلك الى الله وهذا كالمقطعات
في اوائل السور وهي الحروف التي تقطع في التكلم بعضها من
بعض كقول قاف نون الف لام ميم هذا متشابه في الاصل
وقد يكون تشابه في الوصف كرؤية الله تع في الآخرة اعلم
انا ذكرنا فيما سبق من ان الظهور على مراتب فاعرف ان الخفاء
ايضا على مراتب المرتبة الاولى خفاء المراد لا كسب الصيغة
بل في بعض المراد ثم خفاء المراد من اللفظ بالدخول في اشكاله

ثم يزداد الخفاء الى ان لا يدرك الا باستفسار من المتكلم وهو
المجمل ثم الى ان لا يدرك المراد وهو المتشابه واما الحقيقة هذا
هو القسم الثالث باعتبار اصل التقسيم وهو في وجوه استعمال
ذلك اللفظ فقال لكل لفظ فيه اشارة الى ان الحقيقة من
عوارض الالفاظ لا المعاني وهو كالجنس يتناول بارادة المتكلم
فقبل الارادة والمهمل وغيره وقوله اريد به ما وضع له
كالفصل يخرج به المهمل والمجاز وفيه اشارة الى ان الحقيقة
والمجاز متعلقان بارادة المتكلم فقبل الارادة وبعد الوضع
لا يسمى حقيقة ولا مجازا والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث
يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة
واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي
وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفي خاص والا فوضع
عرفي عام والمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع
المذكورة ولقائل ان يقول قال اريد به ما وضع له ولم يقل
استعمال فيما وضع له ويلزم ان يكون في اخبار الوضع حقيقة و
ليس كذلك فان اريد بالارادة الاستعمال فهو بعيد وكذا بما
وجد ما وضع له فاما كان عاما كقوله تع يا ايها الذين آمنوا
اركعوا وقوله ولا تقربوا الزنا وكل واحد من النصين خاص
في المامور به والمنهي عنه عام في المامور والمنهي واما المجاز فاسم
لما اي لكل لفظ اريد به غير ما وضع له فان قلت التعريف غير
جامع لخروج المجاز بالزيادة كقوله تع ليس كمثله شيء فان الكاف

زائد والزائد لا معنى له قلت له معنى وهو تأكيد النفي وهو معنى
غير موضوع له لانه موضوع للمناسبة بينهما اي بين
ما وضع له اللفظ وبين غيره الذي اريد به احترز به عما لا مناسبة
بينهما كاستعمال الارض في السماء لانتفاء المناسبة بينهما لتقابلهما
فان الارض تقابل والسماء لا تقابل لان ذلك غير مشهور وهو من
الهزل ايضا لان ارادة عدم الدلالة على شئ وكونه لغوا ارادة
ايضا وهو غير ما وضع له ولكن ليس بمجاز لعدم المناسبة وما قيل
في بعض الشروح انه ليس باحتراز عن الهزل لعدم دخوله في التعريف
ليس بقوي لما ذكر من وجه دخوله فانه اريد به غير ما وضع له و
لا مناسبة بينه وبين ما وضع له فان قلت لفظ الصلوة في الشرع
مجاز في الدعاء مع انه مستعمل فيما وضع له في الجملة وحقيقة في
الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير ما وضع له في الجملة فانتقض
التعريفان قلت قيد الحيثية ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف
باختلاف الاعتبارات الا انه يحذف من اللفظ كثيرا لوضوحه و
المراد الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له و
المجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير موضوع له
ولا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون
من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير
موضوع له اعلم ان لفظ الحقيقة والمجاز مجازان في معنا بهما اما لفظ
الحقيقة فلان معناه الثابت ثم نقل منه الى اللفظ المذكور لكونه
ثابتا في معناه الوضعي واما المجاز فلان الجواز هو العبور وهو حقيقة

في الاجسام واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل الى آخر
وحاله وعقود ما استعير له فاما ان كان كقوله تع او لامستم النساء
فان المراد منه الجماع وهو خاص او عاما كالصاع في حديث ابن
عمر رضي لما سبق وقال الشافعي لا عموم للمجاز لانه ضروري لان
الاصل في الكلام الحقيقة وانما ثبت المجاز لضرورة التوسعة في
الكلام والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا يصار الى العموم فيه
كالمقتضي عندهم نسبة الشافعي وهو منسوب الى بعض اصحابه
وتخصيصه الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عنده من علية الطعم
في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز وانا نقول ان عموم الحقيقة لم
يكن لكونه حقيقة والا لما وجد حقيقة الا وان يكون عامة والامر
بخلافه بل لدلالة زائدة على ذلك كالواو والنون في مسلمون والالف
والتاء في مسلمات او اللام لا عهد فيه واذا وجد ذلك في الحقيقة
وجب القول بعمومه في المجاز ايضا وكيف يقال انه ضروري وقد
كثر ذلك في كتاب الله والله تعالى منزه عن الضرورة فان قلت
المقتضي ضروري عندكم ومع ذلك موجود في القرآن كقوله تع فتحرير
رقبة اي رقبة مملوكة قلت ذلك من قسم المستدل لان الضرورة
الواقعة ترجع الى المستدل لا الى المتكلم بخلاف المجاز فانه من قسم
اللفظ ولو كان ضروريا لوقعت الضرورة في المتكلم واللازم منتف
فينتفي الملزوم وبهذا ظهر ان تمسك الخصم ليس بصحيح لان
العموم من عوارض الالفاظ والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل
العموم فيه امكن القول بعمومه واما المقتضي فغير ملفوظ لغة لا

حقيقة ولا تعذر بل هو ثابت شرعا وما ذكره الخصم انه ضروري
باطل فانا نجد الفصيح القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة
يعدل عنها الى المجاز لا لضرورة ولهذا اي ولان العموم يجري في
المجاز جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضه وهو قوله عم
لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يحله و
يجاوره اذ لا خلاف في ان حقيقة الصاع ليس بمرادة فان بيع
نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد ما يحله بطريق
اطلاق اسم المحل على الحال ثم انه جنس محلى باللام يستغرق
جميع ما يحله من المطعوم وغيره فان قلت اليس ان العموم انما هو
بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى
المجازي ليس بموضوع قلت المراد بالوضع اعم من الشخصي و
النوعي بدليل عموم النكرة المنفية وكون المجاز موضوعا بالنوع
والحقيقة لا تسقط عن المسمى اي لا يصح نفيه عما وضع له بل يسقط
بخلاف المجاز فان نفيه عنه صحيح كما يسمى الجد ابا ويصح ان يقال الجد
ليس باب ومتى امكن العمل بها اي بالحقيقة سقط المجاز لانه
خلف عن الحقيقة والخلف لا يعارض الاصل فيكون العقد في قوله تع
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية لما ينعقد اي
يرتبط وهو ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم كربط لفظ القسم
بالمقسم عليه لاثبات البر ولفظ البيع بالشراء لاثبات الملك
وهذا اقرب الى الحقيقة لان اصل العقد عقد الحبل وهو شد
بعضه ببعض ثم استعير للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب

حكم

حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزم القلب
فكان الحمل على ربط اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة
وهذا انما يوجد فيما يتصور فيه البر وهو اليمين المنعقدة
في المستقبل وفي الغموس لم يتصور ذلك فلا يجب فيها الكفارة
دون العزم وهو قصد القلب كما ذهب اليه الشافعي و
اوجب الكفارة في اليمين الغموس وهي حلف على امر ماض
تعمد الكذب فيه لان القصد موجود فيه الا ترى ان اليمين
التي جرى على اللسان من غير قصد يسمى لغوا والنكاح للوطئ
دون العقد يعني حمل النكاح المذكور في قوله تع ولا تنكحوا ما نكح
اباؤكم على الوطئ اولى من حمله على العقد كما ذهب اليه الشافعي
لان النكاح مستعمل في الوطئ كما قال عم ناكح اليد ملعون وفي العقد
ايضا كما قال الله تع فانكحوا ما طاب لكم الا ان استعماله في الوطئ
حقيقة لانه موضوع للضم وهو موجود في الوطئ دون العقد هذا
مختار المص تبعا لفخر الاسلام لكن عامة المشايخ وجمهور المفسرين
على ان النكاح المذكور في الاية هو العقد ويستحيل اجتماعهما اي
الحقيقة والمجاز مرادين احترز به عن اجتماعهما في احتمال اللفظ
اياهما يعني صلاحيته لان يستعمل في كل منهما وعن اجتماعهما
من حيث التناول الظاهري بمعنى من غير ان يراد كما سيأتي
في مسئلة الاستيمان بلفظ واحد في وقت واحد بان يكون كل
منهما متعلق الحكم نحو لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل
الشجاع لان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز

النكاح في اللغة الضم ثم استعير في الوطئ لوجود الضم فيه والعقد لانه سببه كذا في الكافي ولا يخفى ان هذا يخالف لما ذكره في المغرب من ان النكاح الوطئ ثم قيل للتزويج نكاح مجاز لانه سبب الوطئ المباح وقوله النكاح الضم مجاز ايضا الا ان هذا من تسمية المسبب باسم السبب والاول على العكس فتأمل

الثوب الواحد

كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فيستحيل اجتماعهما
كما يستحيل ان يكون على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد
فان قلت المفهوم من المتن ان يستحيل بالنسبة الى شخص واحد
لكن المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة
والمجاز في لفظ في حالة واحدة باعتبار معنيين لا باعتبار معنى
واحد فلا يستقيم التشبيه قلت المراد هو التشبيه من حيث
الاستحالة لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة
بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ
الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال فان قلت لا استحالة فيه لما
ان الراهن اذا استعار الثوب المرهون ولبس قلنا اللبس
ليس بطريق العارية لان الاعارة تمليك المنافع بغير عوض
والمرتهن لا يملكها فكيف يملكها بل بطريق الملك وحق ::
المرتهن كان مانعا عن الانتفاع به فلما اذن له زال المانع واعلم
انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي الذي
يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال وضع القدم في الدخول
ولا في امتناع استعماله في المعنى المجازي والحقيقي بحيث يكون
اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا فعلى تقدير صحة
هذا الاستعمال يكون مجازا لانه غير موضوع له وانما النزاع في ان
يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا
بان يكون كل منهما متعلق الحكم وان كان اللفظ بالنظر الى هذا ::
الاستعمال مجازا كما في التلويح فذهب الشافعي الى جوازه اذا صح

الجمع

٨٢

ويعقوده ويستحيل اجتماعهما مرادين معا

الجمع بينهما كما في قولك لا تقتل الاسد واريد به سبعا ورجلا شجاعا
واذا لم يصح لا يجوز كالامر في الوجوب والاباحة فان الفعل يستحيل
لامتناع الجمع بينهما ويدل على جوازه قوله تعالى اهبطوا خطابا
لادم وحوا وابليس مع ان الصيغة حقيقة للمذكر مجاز في المؤنث
والمص تمسك بما سبق وتعقبه بل ان يقول ان اراد المص من
هذا الكلام اثبات الحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس
عليه ثابت شرعا عند من يلزم منه امتناع اطلاق اللفظ وارادة
المعنى الحقيقي والمجازي لغة وان اراد تمثيل المعقول بالمحسوس ولا بد
من الدليل على استحالته على ان ما ذكره في وجه التشبيه من ان استعمال
اللفظ بطريق الحقيقة والمجاز محال غير مثبت للمدعى لان امتناعه
اتفاقي وليس الكلام فيه كما عرفت وعلى انا لا نجعل اللفظ عند ارادة
المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما كاستعمال الثوب
بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في
المجموع الذي هو غير موضوع له فان قلت اللفظ في المجموع مجاز و
المجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع
له مرادا وغير مراد هذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده
فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخلا
تحت المراد والتحقيق ان الجمع بينهما نوع استعمال المشترك
في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى
الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا
ثم ان الوصية لمواليه هذه احدى المسائل الاربعة المتفرعة على ان

الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز عبّر عن شربها بالكفّ لان شربها غاية ثمرته وثمرة الشئ غايته بعني اذا اوصى من لا يكون عليه ولاء بثلث ماله لمواليه وله موال اعتقهم ولمواليه موال اعتقوهم كان الثلث للذين اعتقهم لا يتناول موالي الموالي اذا كان له معتق بفتح التاء واحد يستحق النصف اي نصف الثلث ولو كان له معتقان يستحقان جميع الثلث لان للمثنى حكم الجمع في الوصية والنصف الباقي يرد الى الورثة لان معتق الانسان حقيقة من باشر لعتقه ولموالي الموالي مجاز لعدم مباشرته اعتاقهم ولكنه صار سببا له وقد اريد منه الحقيقة فلا يراد المجاز ولا يعطى لموالي الموالي شئ من الثلث لان اسم الموالي مجاز فيه ولو لم يكن له معتق واحد ولا اولاده لان الموالي حقيقة منهم انما كان الثلث لموالي معتقه فيدخل الموصي لمن لا يكون عليه ولاء لانه لو كان له معتق بكسر التاء ومعتق بفتحها يبطل الوصية الا ان يبين الموصي ذلك في حيوته لان اسم المولى مشترك بين الاعلى والاسفل فلا عموم له فان قلت كيف يبطل الوصية مع امكان ترجيح احدهما باعتبار ان الوصية الى الاعلى مجازاة الانعام وشكره واجب والى الاسفل زيادة انعام وهو مندوب والصرف الى الواجب اولى قلت لا يمكن الترجيح بهذا المعنى لان مقاصد الناس تختلف منهم من يقصد الى الاسفل تتميما للاحسان فتوجب التوقف على البيان فاذا انقطع رجاؤه بالموت تعين البطلان او يقال الترجيح بالوجوب غير صالح لان ذلك الوجوب لا يدخل

لكن

لكن الحكم اذا القاضي لا يجري على الشكر بالابقاء فكان وجوده كعدمه فلم يعتبر ولا يلحق غير الخمر كالمنصف والمثلث من الخمرة اذا شرب منه في ايجاب الحد بالخمر وهي المسئلة الثانية لان الخمر حقيقة في النيّ من ماء العنب اذا غلا واشتد واطلاقه على غيره مجاز واذا ثبت الحقيقة مرادة بالنص يخرج المجاز لامتناع الاجتماع منهما وقال الشافعي يلحق في ايجاب الحد لحرمة العقل فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت ايجاب الحد في الجميع لعموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحدة ولا قرينة ولو سلم فنخرج عن البحث لا يقال قد الحقتم بالخمر غيره عند السكر لان ايجاب الحد فيه ثبت بالاجماع لا بالالحاق ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه اي لابناء فلان لان اسم الابن حقيقة في الصلبي ومجاز في بني بنيه والمجاز لا يزاحم الحقيقة وهذا قول ابي حنيفة وقالا يدخل بنو بنيه في الوصية لان اسم البنين يتناول الفريقين عرفا فيثبتا ولهم عموم المجاز ولا يراد المس باليد في قوله تعالى او لامستم النساء لان الحقيقة فيما سوى الاخير مرادة بهذا تفصيل المسائل الاربعة وهو له تعالى او لامستم النساء وما سواه من المسائل الثلثة الاول وهي الوصية للموالي والخمر والوصية لابنائه والمجاز فيه اي الجماع في الاخير مراد باجماع الائمة حتى احلوا للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله تعالى الا ههنا فلم يبق الاخر وهو المجاز في المسائل السابقة والحقيقة في قوله او لامستم النساء مرادا لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقال

انتهم للحنث لثبت بحدث عار وغيره فلا يلزم الجمع بين الحقيقة و
المجاز لان الامان يادة على النص بخبر الواحد نسخ عندنا فلا يجوز نعم نقل
الغزالي عن الشافعي انه قال احمال اية اللمس على المس باليد و
الوطئ جميعا وفي الاستيمان على الابناء والموالي يدخل الفروع هذا
سوال يرد على اصحابنا ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان بان يقال
وقعتم فيما اتهم فيما اذا قال الكفار للمسلمين امنونا على ابنائنا و
موالينا حيث اثبتم الامان لابناء الابناء وموالي مواليهم وفيه
جمع بين الحقيقة والمجاز واشار الى جوابه بقوله لان ظاهر الاسم اي
ظاهر اسم الابناء والموالي صار شبهة في حقن الدم اي في منعه من
ان يسفك والشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت والامان
يثبت بادنى شبهة كما اذا دعى الكافر الى النزول باشارة مع انها
يحتمل المحاربة والمصالحة لصيرورة صورة المسالمة شبهة فكذا فيما
نحن فيه فان قلت المجاز منتف عن ظاهر وما يكون كذلك لا يشبه الثابت
قلت التنافي بجهة لا ينافي شبهه بالثابت بجهة اخرى فان امان
الفروع منتف باعتبار ارادة الحقيقة ويشبه الثابت باعتبار
صلاحية اللفظ لتناوله ولكونه متعارفا بينهم فصار كانه متناول لهما
بخلاف الاستيمان على الاباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد
والجدات هذا اشارة الى اشكال يرد على الجواب المذكور وهو ان
يقال لو كان تناول الاسم ظاهرا شبهة في اثبات الامان لثبت
الامان للاجداد والجدات فيما اذا قال الكفار امنونا على ابائنا وامهاتنا
ولكنه لم يثبت واشار الى جوابه بقوله لان ذا اي التناول الصوري

الى كم من الاسم وهو الصحيح

معتبر

معتبر بطريق التبعية يعني لا انتفى اعتبار الصورة مطلقا بل بقي
في محل صالح للتبعية فيليق بالفروع دون الاصول يعني الاجداد
والجدات اصول الاباء والامهات فلا يكونون اتباعا لهم فان قلت يجوز
ان يكون الجد اصلا باعتبار الخلقة وتبعا باعتبار التناول الظاهري
ولا منافاة في ثبوت وصفين لشخص باعتبارين قلت هذا
انما يصح اذا لم يعارضه معارض كما في الفروع وفي الاباء والامهات
جهة كونهم اصلا مانعة للامان وجهة كونهم تبعا مثبتة له فلا يثبت
مع المعارض لضعفه فان قلت اذا اشترى المكاتب اباه يصير
مكاتبا عليه تبعا وهذا الحكم على الاصول بالتبعية قلت هذا الدخول
ليس بالتبعية بل بتخصيص الاحسان والاحسان مامور للوالدين
بالاحسان فلو كان المكاتب من اهل الاعتاق لعتق الاب بشرائه
وهو من اهل الكتابة فيكاتب عليه لتحقيق البر ولو لم يكاتب عليه
يلزم ان يكون الاب مملوكا لابنه وهو شنيع جدا اما قيل ولكن ::
لقائل ان يقول ينبغي ان يثبت الامان في الاجداد والجدات بطريق
الاصالة على طريق ثبوت حرمة الجدات في قوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم بان يجعل الامهات عبارة عن الاصول ويجعل كانه قال
امنونا على اصولنا ولو كان التبعية مانعة عن اثبات الامان لهم
لكانت مانعة عن اثبات الحرمة ايضا وكان جواب لكم فيهما ونحن
جوابنا فيه وانما يقع الحلف على الملك والاجارة هذا اشارة
الى ما يرد نقضا على الاصول المذكوره وجه الورود ان من حلف لا
يدخل دار فلان ودار المملوكة داره حقيقة والمستاجر داره

مجاز الصحة النفي يحنث الحالف اذا دخل داره مملوكة او غير مملوكة
وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز والدخول حافيا ومنتعلا هذا
سؤال آخر وهو ان وضع القدم حقيقة في الحافي ومجاز في المتنعل
ثم اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يكن له نية يحنث على
كيف ما دخل فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فان قلت الدخول غير
معتبر في وضع القدم فكيف قلت الدخول حافيا معناه الحقيقي
قلت اراد انه من افراد معناه الحقيقي يعني انه اذا دخل حافيا
صح ان يقال انه وضع القدم في داره حقيقة بخلاف الدخول منتعلا
فقيدنا بقولنا لم يكن له نية لانه لو نوى ان لا يضع قدمه حافيا فدخلها
منتعلا او ماشيا او دخلها راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء
لانه لو نوى حقيقة كلامه وهي مستعملة ولو نوى منه وضع القدم من
غير دخول لا يصدق قضاء لانه نوى غير مستعمل باعتبار عموم
المجاز وهو الدخول هذا اشارة الى جواب السؤال الثاني بيانه
ان وضع القدم سبب الدخول فذكر السبب واراد المسبب و
الدخول يشمل الحافي وغيره فلو قلنا العمل بالحقيقة بدلالة
غرض الحالف لان غرضه منع نفسه عن الدخول لا عن وضع القدم
فعملنا بعموم المجاز ونسبة السكنى هذا اشارة الى جواب السؤال
الاول بيانه ان الحالف على هذه اليمين المعاداة والدار ليست
بصالحة لها واريد بدار فلان دار يسكنها والدار المسكونة لفلان
اعم من ان يكون مملوكة او غيرها فان قلت ذكر في الخانية والظهيرية لو
دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا فكيف

يستقيم الجواب على هذه الرواية قلنا دار فلان عبارة عما يضاف اليه
من الدور مطلقا فيدخل في عمومه الدار المضاف اليه بالسكنى والملك
فان قلت الاضافة المطلقة حقيقة في الملك ومجاز في غيره فيلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت معنى الاضافة المطلقة كون الدار
منسوبة اليه بوجه فعلى هذا لو قال المص وكونها منسوبة اليه بوجه
مكان قوله ونسبة السكنى لكان اظهر وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا
في قوله عبده حر يوم يقدم زيد هذا اشارة الى سؤال وهو ان اليوم
حقيقة في بياض النهار ومجاز في مطلق الوقت كقوله ومن يولهم
يومئذ دبره وعتق عبده اذا قدم فلان ليلا او نهارا فيكون جمعا
بين الحقيقة والمجاز واشار الى جوابه بقوله لان المراد باليوم الوقت
مجازا وهو عام شامل لليل والنهار وكلام المحيط مشعر بان
اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبياض النهار والاول هو
الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك اذا كان دائرا
بينهما لان الاحتياج في الاول الى قرينة وفي الثاني الى قرينتين وعلى
التقديرين لا بد من الظرفية فلا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي
من المجازي وهو ان المظروف اذا كان ممتدا بان يصح فيه ضرب المدة
كاللبس يحمل على بياض النهار وان كان غير ممتد كالدخول يحمل على
مطلق الوقت هذا ما قالوه وفيه تسامح لان هذا مشعر باحتياج
الحقيقة الى القرينة وهذا فاسد والاولى ان يقال مظروف اليوم
اذا كان غير ممتد يكون قرينة تصرف اليوم عن حقيقته فان قلت
اعتبر بعض المشايخ في ذلك ما اضيف اليه اليوم وكذا صاحب

87

قوله واذا قال انسان لله علي صوم رجب ونوى النذر واليمين الى اخره المسألة على ستة اوجه لان
القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه
او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق والخامس
يمين عند ابي يوسف والسادس نذر عنده فقط وعندهما كلاهما نذر ويمين معا وهما معنيان
مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم
والقضاء عند الفوت وموجب الثاني
المحافظة على البر والكفارة عند الفوت
الا ان احدهما مدلول جوهر اللفظ
والاخر لازم معناه او جزؤه

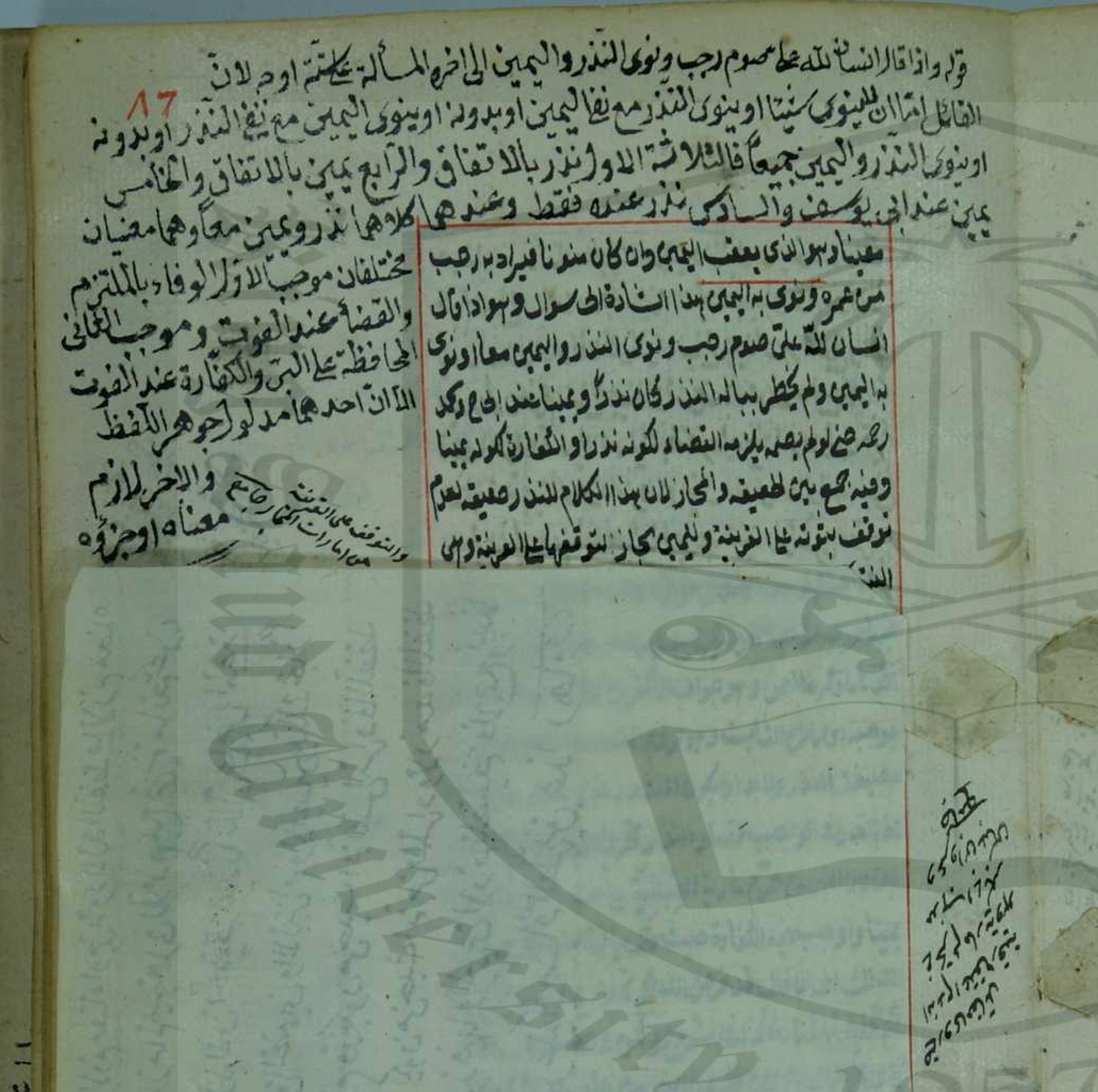
من امارات التغيير ... والتوقف على التغيير

معينا وهو الذي يعقب اليمين وان كان منونا فيراد به رجب
من عمره ونوى به اليمين هذا اشارة الى سؤال وهو اذا قال
انسان لله علي صوم رجب ونوى النذر واليمين معا ونوى
به اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد
رحمهما الله حتى لو لم يصمه يلزمه القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا
وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم

... كان ... وجه لا ... الخ ... وطلاق ... يمين عندنا ...

ايضا بقال في فصل اضافة الطلاق الى الزمان اذا قال يوم
اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان التزوج مما
لا يمتد فما التوقيت قلت المعتبر والمضاف اليه فيما اذا كان
المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد نسانا نظرا الى حصول
المقصود واما اذا اختلفا كامرك بيدك يوم يقدم زيد
فقد اتفقوا على ان المعتبر هو المظروف لاما اضيف اليه اليوم حتى
لو قدم زيد ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما
يمتد قال الفاضل السمرقندي العجب انهم جعلوا قولهم امرك
بيدك مما يمتد وليس كذلك لان التفويض يحصل في آن وانما
الامتداد لكونها مفوضة ولا فرق بينه وبين العتق قلنا
الممتد عندهم ما صح فيه ضرب مدة والتفويض كذلك لانه يصح
ان يقال جعلت امرك بيدك شهرا والعتق ليس كذلك
حتى لو قال اعتقتك شهرا يعتق العبد ويكون ذكر الشهر لغوا
فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق كذلك ظرف
للفعل المضاف اليه فلم رجحوا الاول قلنا ظرفيته للعامل
قصدية يتغير بها عاملة لفظا ومعنى وللمضاف اليه ضمنية متفرع
على المعنى فاعتبار العامل اولى فان قلت قد يكون الفعل
ممتدا مع كون اليوم لمطلق الوقت نحو احفظ الظن بالله يوم
يأتيكم الموت قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو
عن الموانع وانما اريد النذر واليمين اذا قال لله علي صوم رجب
يحتمل ان يكون غير منون للعلمية والعدل فيكون المراد به رجبا

معينا



قوله واذا قال انسان لله علي صوم رجب ونوى النذر واليمين الى اخر المسألة علم انه لان

القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه

او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق والخامس

يمين عند ابي يوسف والسادس نذر عنده فقط وعندهما كلاهما نذر ويمين معا وهما معنيان

مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت الا ان احدهما مدلول جوهر اللفظ والاخر لازم معناه او جزؤه

معناه وهو الذي يعقب اليمين وان كان منونا فيراد به رجب

من عمره ونوى به اليمين هذا اشارة الى سؤال وهو اذا قال

انسان لله علي صوم رجب ونوى النذر واليمين معا او نوى

به اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة

رحمه الله حتى لو لم يصمه يلزمه القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا

وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم

توقف ثبوته على القرينة ولليمين مجاز لتوقفها على القرينة وهي

النية

ابدا بناء فاق في فصل اضافة الطلاق الى الزمان اذا قال يوم

اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان التزوج مما

لا يمتد فما التوقيت بتمت العزو والمضاف اليه فيما اذا كان

المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد تناسب نظرا الى حصول

المقصود واما اذا اختلفا كقوله امرك بيدك يوم يقدم زيد

فقد اتفقوا على ان المعتبر هو المظروف لا ما اضيف اليه اليوم حتى

قوله كوجه المراد بالموجب اللازم المتأخر ودلالة اللفظ على اللازم معناه

لا تكون بطريق الحقيقة [illegible] مستعملا في [illegible] كالاسد اذا اريد معناه

الحقيقي [illegible] الانسان [illegible]

مجازا [illegible] فهو مشكل

اللفظ [illegible]

لا يسمى مجازا [illegible]

وهو [illegible] ولا يسمى مجازا

بالنية الموقت فلذلك لما لم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو

عن الموانع واما الجمع بين النذر واليمين اذا قال لله علي صوم رجب

يحتمل ان يكون غير منون للعلمية والعدل فيكون المراد به رجبا

معينا

قوله واذا قال الانسان لله علي صوم رجب ونوى النذر واليمين الى اخر المسألة كلمة او هنا لان
القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه
او ينويهما النذر واليمين جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق والخامس
يمين عند ابي يوسف والسادس نذر عنده فقط وعندهما كلاهما نذر ويمين معا وهما معنيان
مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت وموجب الثاني
المحافظة على البر والكفارة عند الفوت
الا ان احدهما مدلول جوهر اللفظ
والاخر لازم
معناه او جزؤه
رهاوي

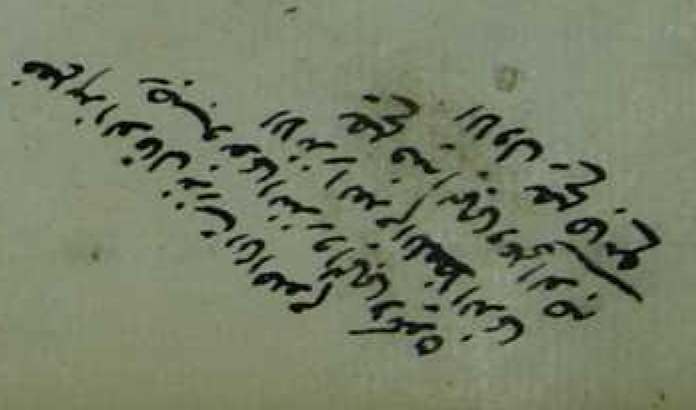
معينا وهو الذي يعقب اليمين وان كان منونا فيراد به رجب
من عمره ونوى به اليمين هذا اشارة الى سؤال وهو اذا قال
انسان لله علي صوم رجب ونوى النذر واليمين معا او نوى
به اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد
رحمهما الله حتى لو لم يصم يلزمه القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا
وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم
توقف ثبوته على القرينة ولليمين مجاز لتوقفها على القرينة وهي
النية اعلم ان هذا الاشكال قوي اجاب العلماء عنه باجوبة وليس
فيها جواب شاف فنحن نذكرها مع ما يرد عليها ثم نشير الى اقربها
اقدما ما ذكره المصنف وهو جواب الاكثرين لانه نذر بصيغته يمين
بموجبه اي بلازمه الثابت وهو لزوم المنذور لانه هو المقصود
بصيغة النذر ولا بد ان يكون المنذور من قبيل المباح او الترك
اذ لا نذر في الواجب فصار النذر تحريما للمباح وتحريم المباح
يمين لان النبي عليه السلام حرم مارية القبطية على نفسه فسمى الله تعالى ذلك
يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل
الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع الله
لكم تحليلها بالكفارة كذا في الشروح ولكن في الاستدلال بالاية
على ان تحريم المباح يمين نظر لان النبي عليه السلام حلف صريحا بان قال
والله لا اقربها على ما ذكر في الكشاف فيكون تسمية اليمين بصريح
اليمين والاولى ان يستدل بما روى مسلم في صحيحه وهو قوله عليه السلام
كفارة النذر كفارة اليمين معناه والله اعلم كفارة اليمين الثابتة

الهداية قال في فصل اضافة الطلاق الى الزمان اذا قال يوم
اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان التزوج مما
لا يمتد فما التوقيت يمتد اعتبر والمضاف اليه فيما اذا كان
المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد تسامح نظرا الى حصول
المقصود واما اذا قلنا كون امرك بيدك يوم يقدم زيد
فقد نظروا على ان المعتبر هو المظروف لا ما اضيف اليه اليوم حتى
[illegible]

معينا

بصيغة النذر كفارة اليمين الصريحة ولقائل ان يقول لا نم ان
تحريم المباح ان كان موجبه يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما
يكون كذلك ان لو كان كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى
فيه ان كون تحريم المباح يمينا انما عرف بالنص في موضع كان
ذلك التحريم مقصودا لا ضمنيا فيقتصر عليه فاذا نوى يكون التحريم
الثابت به يمينا لوجود شرطه او يقال المدعى ان ايجاب المباح
يصلح ان يكون يمينا فلا يعتبر ما لم يوجد النية فهو كشرى القريب
تملك بصيغة يعني صيغة متضمنة للملك تحرير بموجبه وهو
الملك اذ يستحيل ان يكون مثبت الملك مزيلا له والملك في
القريب يوجب العتق بالنص فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه لا بنفسه
بصيغته فان قلت لو كان اليمين ثابتا بموجبه لما توقف على النية
كالعتق يثبت بشراء القريب بدون النية قلت استعمال هذه الصيغة
غلب في النذر فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فيتوقف على النية
ولقائل ان يقول ثبوت اليمين لما توقف على الارادة فقد اريد بهذا
اللفظ موضوعه وهو ايجاب العبادة المسماة وغير موضوعه
وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا بخلاف شراء القريب فان ثبوت
العتق فيه لا يتوقف على الارادة فلا يكون النذر نظيره والثاني
ما ذكره شمس الائمة ان اليمين مثل قوله والله قال ابن عباس رض
دخل آدم عم الجنة فلله ما غابت الشمس حتى خرج وكانه على
نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق على النذر عادة فاذا
نويهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من معناه فيعمل بنيته ولا يكون

موضوعها



قوله ولقائل ان يقول لا نسلم ان تحريم المباح ان كان موجبه الى اخره العبارة الصحيحة لا نسلم ان
تحريم المباح موجبا لانه ان كان موجبه يلزم الى اخره وهذا اعتراض وجواب ذكرهما بعض الشارحين
وعبارتهم لو كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو وان لم يكن جمعا بين الحقيقة والمجاز والجواب عنه
لا نسلم انه لو كان موجبه يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما يكون كذلك ان لو كان كل تحريم المباح
يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه الى اخره ما ذكره الشارح رحمه الله على خلط السؤال والجواب
وجعلهما اشكالا كما نرى وهذا ليس بمناسب قوله المعنى فيه الى اخره كانه جعله جوابا
عن السؤال قوله يعني التحريم الثابت به اي بالتواتر قوله لوجود شرطه وهو القصد
اذ بالنية قصد قوله او يقال جواب اخر عن الاشكال
رهاوي

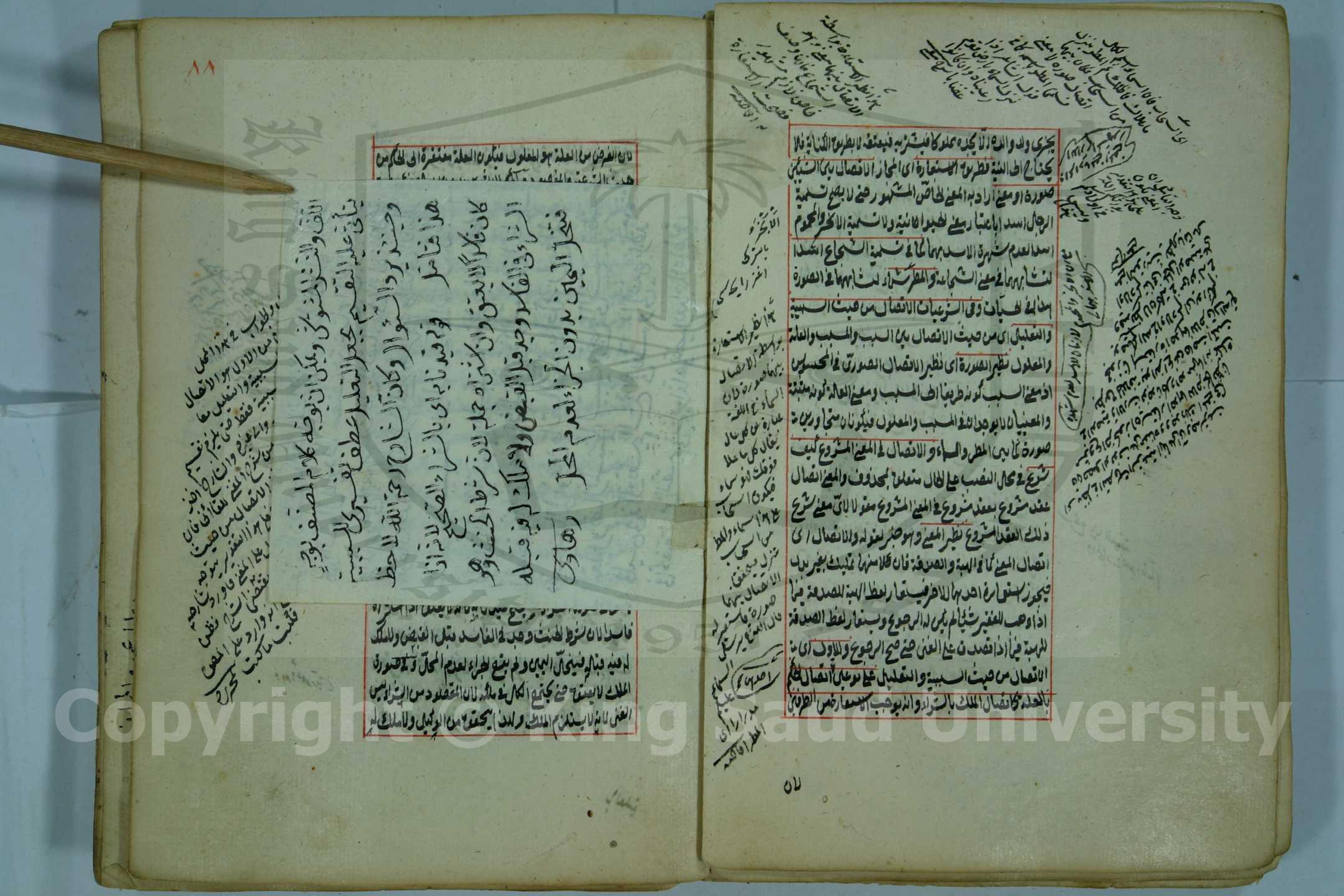
من الصور لو لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقي والاوجه ان يقال كلمة
على حقيقة في ايجاب المباح وايجاب المباح لازم مساو لتحريم
المباح وتحريم المباح يمين لما مر فيفهم من الايجاب بطريق الكناية
والكناية يحتاج الى النية ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان
التحريم صار مرادا بطريق الكناية من لازمه لا من اللفظ بخلاف
شراء القريب فانه ليس بلازم مساو للاعتاق لوجوده بالارث
والهبة وانما يثبت العتق حكما شرعيا باشارة النبي عم بقوله لن

جمعا بين الحقيقة والمجاز في ذلك واحد فعلى هذا اقول ان اليوم ساد
مسد جواب القسم كما يقال اكرمنك في قولنا بالله ان اكرمتني اكرمتك
جواب الشرط ساد مسد جواب القسم ولقائل ان يقول اللام انما
يجئ للقسم اذا كان الموضع موضع تعجب كما مر من قول ابن عباس
وقد نص على هذا في كتب النحو وما نحن فيه ليس موضع التعجب والثالث
ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع والتسليم فان المراد بالموجب اللازم
المتأخر فلا نسلم ان اللفظ على لازم المعنى لا يكون مجازا الا ترى ان لفظ الاسد
اذا اريد به الهيكل المعترض يدل على الشجاعة التي هي لازمة
الاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ المستعمل
في لازم ما وضع له غير ارادة الموضوع له ولئن سلمنا ان اليمين هو
المعنى المجازي ولكن لا نم الجمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو
النذر ولقائل ان يقول هذا الجواب انما يصح اذا نوى اليمين فقط و
اما اذا نواهما فقد تحقق ارادة المجاز والحقيقة وان قلت لا عبرة
بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة قلت فلا يمتنع الجمع في شئ
من الصور لانه لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقي والاوفق ان يقال كلمة
على حقيقته في ايجاب المباح وايجاب المباح لازم مساو لتحريم
المباح وتحريم المباح يمين لما مر فيفهم من الايجاب بطريق الكناية
والكناية يحتاج الى النية ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان
التحريم صار مرادا بطريق الكناية من لازمه لا من اللفظ بخلاف
شراء القريب فانه ليس بلازم مساو للاعتاق لوجوده بالارث
والهبة وانما يثبت العتق حكما شرعيا بارادة النبي عم بقوله لن

جمع بين الحقيقة والمجاز في صورة تام

موضوعا

وقيل ان يقول ثبوت اليمين لا يتوقف على الارادة فعلى ارادة هذا
اللفظ موضوعه وهو ايجاب العبادة المسماة وغير موضوعه
وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا بخلاف شراء القريب فان ثبوت
العتق فيه لا يتوقف على الارادة فلا يكون النذر نظيره والثاني
ما ذكره شمس الائمة ان لله يمين مثل لفظ والله قال ابن عباس رض
دخل آدم عم الجنة فلله ما غابت الشمس حتى خرج وكلمة على
نذر الا ان هذا الكلام غلب هذا الاطلاق على النذر عادة فاذا
نويهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من معناه فيعمل بنيته ولا يكون



يجري ولد والده لا يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه لا بطريق الكناية فلا
يحتاج الى النية بطريق الاستعارة اى المجاز الاتصال بين الشيئين
صورة او معنى اراد به المعنى الخاص المشهور رضي لا يصح تسمية
الرجال اسد ا باعتبار معنى الجبر الثانية ولا تسمية الابخر والمحموم
اسدا لعدم شهرة الاسد بهما كما في تسمية الشجاع اسدا
لتشابههما في معنى الشجاعة والمطر سماء لتشابههما في الصورة
بحدائق الهبات وهي اى نوعيات الاتصال من حيث السببية
والتعليل اى من حيث الاتصال بين السبب والمسبب والعلة
والمعلول نظير الصورة اى نظير الاتصال الصوري في المحسوس
اذ معنى السبب كونه طريقا الى المسبب ومعنى العلة كونه مثبتة
والمعنيان لا يوجدان في المسبب والمعلول فيكونان صنعا وربانة
صورة كما بين المطر والسماء والاتصال في المعنى المشروع كيف
شرع في محل النصب على الحال متعلق بمحذوف والمعنى اتصال
عقد مشروع بعقد مشروع في المعنى المشروع معنوا لا لاى معنى شرع
ذلك العقد المشروع نظير المعنى وهو خبر لقوله والاتصال اى
اتصال المعنى كما في الهبة والصدقة فان كلا منهما تمليك بغير بدل
فيجوز استعارة احدهما للاخر فيستعار لفظ الهبة للصدقة فيما
اذا وهب للفقير شيئا لم يكن له الرجوع ويستعار لفظ الصدقة
للهبة فيما اذا تصدق على الغني حتى صح الرجوع والاول اى من
الاتصال من حيث السببية والتعليل على نوعين اتصال الحكم
بالعلة كاتصال الملك بالشراء والذي يوجب الاستعارة من الطرفين

لان الغرض من العلة هو المعلول فيكون العلة مفتقرة الى الحكم من

[illegible]

فاسدا لان شرط الحنث وجد في الفاسد قبل القبض ولا ملك
له فيه فبالقبض بعد البيع ولم يقع الجزاء لعدم المحل وفي الصورة
الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه لان المقصود من الشراء ليس
العتق لانه لا يستلزم الملك ولذا لا يتحقق من الوكيل والملك لم

يجرى ولد والده لا يجده مملوكا فيشتريه فيعتق لا بطريق الكناية فلا
يكنا ح الى النية لطريق الاستعارة اى المجاز الاتصال بين الشيئين

قوله فان قلت هذا التقسيم الشئ الى نفسه والى غيره الى اخره اقول
هذا السؤال لا يرد على المصنف حتى يحتاج الى الجواب عنه
وانما يرد على بعضهم حيث قال الاتصال فى الالفاظ الشرعية
نوعان احدهما الاتصال فى المعنى المشروع والثانى اتصال
السبب بالمسبب وهو نوعان احدهما اتصال العلة بالحكم
والثانى اتصال السبب بالمسبب فاعترض بما ذكرنا عبارة
المصنف فلا يرد عليها ذلك لان ذكر السببية والتعليل
وقسمها الى نوعين فاتصال الحكم بالعلة راجع الى
التعليل واتصال المسبب بالسبب راجع الى السببية فلم
فليس فى ذلك تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره بل هذا
فى الحقيقة ليس من التقسيم فى شئ وانما هو تفصيل بعد اجمال على طريق

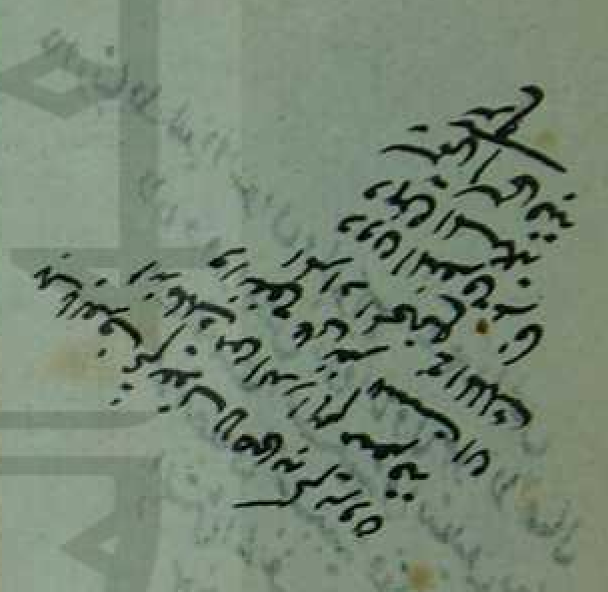
اذا وهب للفقير شيئا لم يكن له الرجوع ويستعار لفظ الصدقة
للهبة فيما اذا تصدق على الغنى حتى صح الرجوع وللاول اى
الاتصال من حيث السببية والتعليل على نوعين اتصال الحكم
بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين

لان

لان الغرض من العلة هو المعلول فيكون العلة مفتقرة الى الحكم من
حيث الشرعية والمقصود والحكم لا يثبت بدون العلة فيكون
مفتقرا اليها فى الوجود ولما كان جهة الافتقار مختلفة لم يلزم الدور
فلما ثبت الاتصال من الجانبين عمت الاستعارة فان قلت هذا
تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره لان السبب الشرعية ما يكون
طريقا الى الشئ من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب وهذا
هو المراد من النوع الثانى والعلة يضاف اليه الوجوب والوجود
فيكون غيره قلنا ليس المراد بالسبب هنا المعنى الشرعى بل المعنى
اللغوى وهو ما يكون طريقا ومفضيا الى الشئ مطلقا وهذا المعنى
يشمل العلة والسبب فيصح ان يكون منقسما اليهما حتى اذا قال
ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى
النصف الاخر ونوى به الملك اى قال عنيت بالشراء الملك
بطريق الاستعارة العلة للحكم او قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك
نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقى ونوى به اى بالملك
الشراء يصدق فى قضاء وديانة بهذا تفريع على جواز الاستعارة من
الطرفين وبيانه موقوف بمعرفة حكم المسئلتين وهو ان نصف العبد
يعتق فى صورة الشراء الصحيح فيديانة لانه لا يعتق اذا اشتراه
فاسدا لان شرط الحنث وجد فى الفاسد قبل القبض والملك
لم يثبت فيه فلو نوى فى اليمين ولم يثبت الجزاء لعدم المحل وفى صورة
الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل فى ملكه لان المقصود من الشراء ليس
العتق لانه لا يستلزم الملك والذا يتحقق من الوكيل ولا ملك له

وكنت بشرائه وكيلا في قوله ان اشتريت عبدا فامرئي طالق
فصار مقصوده مطلق الشراء فيحنث على اي وجه كان مجتمعا
او متفرقا وفي قوله ان ملكت عبدا مقصوده في العرف الاستغناء
بملك العبد وذا انما يكون بصفة الاجتماع حكي ان ابا بكر الاسكاف
كان من كبار ائمة بلخ وكان يقول لفاد مروقت درس هذه
المسئلة هل ملكت مائة درهم فكان يقول لا فيقول هل اشتريت
بمائة درهم فيقول نعم فيوضح على الصبي به العرف واذا نوى من
الشراء الملك او من الملك الشراء يصدق فيهما ديانة وقضاء
لان في صورة الاولى لا يصدق قضاء لكونه متهما بالتخفيف
عليه وفي الصورة الثانية يصدق قضاء وديانة لان في هذه
الارادة تشديدا عليه حيث يعتق عبده المراد بالديانة انه اذا
استفتى فقيها يجيبه على ما نوى ولكن القاضي لا يلتفت
الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف عليه هذا اذا لم يشر الى عبد
بعينه ولو اشار اليه يحنث لقوله اذا اشتريت هذا العبد ونوى
به الملك وان ملكت هذا العبد ونوى به الشراء فاشترى نصفه فباعه
ثم اشترى النصف الآخر يعتق النصف في الفصلين لان
الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين
لان الصفة في الحاضر لغو كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا
يعتبر فيها صفة العمران ويعتبر في غير المعينة فان قلت الملك
فيما اذا قال ان ملكت ونوى به الشراء مطلق غير مختص بالملك
الحاصل بالشراء والشراء علة للملك يثبت به فلا يكون بينهما اتصال

بالعلية



19

بالعلية والمعلولية ولا يجوز الاستعارة قلت كون الحكم مختصا بالعلة
غير مشروط في هذا الباب والشرط افتقاره الى ما يصلح علة
للحكم في نفس الامر الا يرى انهم استعاروا الاثم للخمر في قول الشاعر شربت
الاثم حتى ضل عقلي اي الخمر والاثم غير مختص بالخمر والثاني اي
النوع الثاني من الاتصال الصوري في المشروعات اتصال
السبب بالسبب وهو ما يفضي الى الحكم ولا يكون الحكم مضافا
اليه وجودا او وجوبا والمراد به هنا السبب الذي ليس بعلة بان
لا يكون الحكم مضافا اليه بلا واسطة اعم من ان يكون سببا محضا
كما تقدم او سببا في معنى العلة وهو ما يكون علة الحكم مضافة اليه
دون الحكم كملك الرقبة فانه علة لملك المتعة وملك الرقبة مضاف
الى السبب وهو البيع ولم يضف اليه الحكم وهو ملك المتعة
كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فاذا قال لامته
انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك
المتعة تبعا ولا يحل الاستمتاع الا بالنكاح فكان قوله انت حرة
سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا لا علة لتخلل الواسطة وهي
زوال ملك الرقبة لو قال المصنف كاتصال زوال ملك المتعة
بالفاظ العتق لكان اولى ويمكن تقدير المضاف بان يقال كاتصال
زوال ملك المتعة بالفاظ زوال ملك الرقبة وكاتصال ثبوت
ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة فيجوز استعارة اللفظ
الموضوع لملك الرقبة لثبوت ملك المتعة قال شارح
المغني هذا الموضع مثل البيع والهبة والتمليك ليس سببا

السبب لغة ما يتوصل به الى الشيء ويفضي اليه ومنه سمي الطريق سببا لانه يتوصل به الى الماء وفي الاصطلاح ما يفضي به الى الحكم يسمى سببا والسبب قد يطلق على العلة مجازا كالبيع سبب الملك والنكاح سبب الحل وقد يطلق على السبب المحض وهو الذي لا يكون الحكم مضافا اليه ... فرع على الحال المشروع فيه ... العلة ... الحكم مضاف اليه كشراء القريب اعتاق جامع الاسرار

ملك المتعة الذي يثبت بالنكاح وكذا العتق ليس سببا لزوال ملك المتعة الذي يزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال باعتبار السببية فلا يصح الاستعارة جوابه يعرف مما ذكرنا فتدبر بيانه ان الشرط في جواز الاستعارة الافتقار الى ما يصلح علة للحكم لان الحكم قبل وجوده يفتقر الى جميع العلل على وجه البدل فيصح استعارة السبب للحكم كاستعارة الفاظ العتق للطلاق حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق يقع بائنا وانما احتيج الى النية لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل قابل لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية لتعيين المجاز دون عكسه اى لا يجوز استعارة الحكم للسبب كاستعارة الفاظ الطلاق للعتق حتى لو قال لامته انت طالق ونوى به الحرية لا يعتق عندنا وقال الشافعي رح يعتق لتشابه الطلاق والعتاق لغة وشرعا اما لغة فلان كلا منهما للتخلية والارسال واما شرعا فلان كلا منهما لازالة الملك فيجوز استعارة كل منهما للآخر وانما قلنا العكس لا يجوز لان الشرط جواز الاستعارة الاتصال وهو انما يتحقق بالافتقار و المسبب مفتقر الى السبب لانه فرعه والسبب مستغن في ذاته عن المسبب لا فتقار ... ونفاذه بنفسه وثبوت المسبب به من الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه فان من اشترى جارية مجوسية يحصل ملك الرقبة دون المتعة الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فيجوز الاستعارة من الجانبين لكونه بمنزلة العلة كقوله تع اخبارا اني اراني اعصر خمرا اى عنبا استعير المسبب وهو الخمر للسبب وهو العنب لاختصاص الخمر بالعنب وكذا الحال ان استعارة الملزوم للازم يجوز كيف ما كان

واما

واما استعارة اللازم للملزوم فانما يجوز اذا كان مساويا له فاذا كان المسبب مختصا به يوجد شرط الانتقال من اللازم الى الملزوم فيجوز الاستعارة واما اذا كان اعم منه فلا يصح الاستعارة وقد بطل لانه ينتقض بجواز استعارة المعلول للعلة وان كان اعم منها فان قلت ورد في القرآن ذكر الحكم وارادة السبب كقوله تعالى اذا نكحتم المؤمنات اى عقدتم والوطء غير مختص بالعقد قلت الوطء الذي بمعنى الطلاق مختص بالعقد واذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة لا يوصل اليها الا بمشقة او مهجورة وما يعمل وهو لها الا ان الناس هجروه ونزكوه فيصار الى المجاز بالاجماع كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة هذا مثال المتعذرة والمجاز فيه ان لا ياكل ثمرها وان اطلق يحنث لما تمر فيه ولو تكلف واكل من عين النخلة لا يحنث في الصحيح او لا يضع قدمه في دار فلان هذا مثال المهجورة فان حقيقته وهو وضع القدم حافيا ممكن لكن الناس هجروه والمجاز فيه الدخول فان قلت المحلوف عليه في المثال الاول عدم اكلها وهو غير متعذر بل المتعذر اكلها قلت اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع بموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون ممكنا لا يكون ممنوعا باليمين والمهجور شرعا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا اى بنعم و لا مجازا بطريق اطلاق اسم الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب لانه يتناول الاقرار والانكار والخصومة مهجورة شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا ... فلا يأتيه المسلم بنفسه فيصار الى المجاز وهو الجواب حتى اذا ادعى رجل على اخر الف فوكل

ولفظ لا معطوف على بنعم

المدعى عليه رجلا بالخصومة لبيان صلح المدعى فاقر الوكيل عند القاضي
بان موكله اخذ الالف جاز وعند زفر وان شافعي لا يجوز لانه مامور
بالخصومة والاقرار مسالمة واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم
يتقيد حلفه بزمان صباه كانه قال لا اكلم هذا الذات ولو كلمه بعد
ما كبر يحنث لان هجران الصبي مسلما كان او كافرا بمنع الكلام عنه
حرام لان الصبا مظنة المرحمة ولهذا لم يجر عليه قلم التكليف ولا
يقتل الصبي الكافر قصاصا ولا يلزم جواز سبيه لانه مرحمة
لثبوت الاسلام بالسبي وبدار الاسلام والمهجور شرعا كالمهجور عادة
فان قلت لو حمل على الذات يلزم ترك الترحم ايضا ما دام
صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة مع وجوب المواصلة
دائما ومهاجرة المؤمن حرام فوق ثلثة ايام والتزام المجاز لاجل
الاحتراز عن واحد منها التزام الثالثة قلت الالتفات في
امثاله الى مباشرة المحظور قصدا وما يثبت بطريق ضمني
فليس بمعتبر الا ترى لو قال لا اكلم هذا الذات لا يكون مرتكبا
للمنهي عنه وان لزم منه الهجران على ان ترك التوقير ينفك عن
الذات بان لا يعيش الى الكبر فلا يكون لازما ينفد بقوله هذا الصبي
لانه لو قال صبيا يتعقد اليمين بصفة الصبا لان الصفة صارت
مقصودة بالحلف لكونها معرفة للمحلوف عليه فمن حلف لا يشرب
اليوم الخمر يتعقد اليمين وان كان حلالا شرعا لصيرورة الشرب
مقصودا باليمين فيحنث ان لم يشرب الاصل فيه ان اليمين اذا
انعقدت على موصوف بتقيد بصفة معرفا كان او منكرا ان صلح

الوصف

الوصف ان يكون داعيا الى اليمين كما اذا حلف لا ياكل رطبا
او هذا الرطب فاكله بعد ما صار تمرا لا يحنث لان الرطوبة
مضرة وان لم يصلح كما اذا حلف لا ياكل من لحم هذا الحمل يحنث
اذا اكله من لحمه كبشا لان لحم الحمل انفع منه فلم يصلح ان يتقيد
به اذا عرف هذا فنقول كان الواجب ان يتقيد فيما نحن فيه بوصف
الصبا مظنة السفه فيصلح ان يكون داعيا الى اليمين لكنهم لم يتقيد
لحرمة هجران الصبا شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة اي ما
ليست مهجورة شرعا وعادة لكن ذكر لفظة مستعملة للمقابلة
التقديرية لان قوله الحقيقة يتضمن الاستعمال والمجاز متعارفا
اي متبادرا الى الفهم في العرف او معناه يكون استعماله اكثر في
عرف الناس من استعمال الحقيقة فهي اولى عند ابي حنيفة رح لان
المستعار لا يزاحم الاصل خلافا لهما يعني عندهما المجاز اولى بدلالة
العرف وعلى هذين الاصلين اختلف ابو ح وصاحباه في قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القران فان له حقيقة مستعملة وهو ما يطلق عليه
اسم القراءة ومجاز متعارفا وهو ما يسمى قراءة عرفا فجوز ابو ح
القراءة في الصلوة باية قصيرة وجوزاها باية طويلة [illegible] ان
يقول ينبغي على اصلهما ان يجوز بما دون الاية واصلهما منقوض
بما اذا حلف بان لا يقرأ القران يحنث بقراءة اية قصيرة اجماعا
كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من هذا الفرات
فعنده يحنث باكل عين الحنطة والكرع من الفرات قال صاحب
الكشاف في قوله تعالى فشربوا منه اي كرعوا فلا يحنث باكل الخبز

لان الصبا

ويمكن الجواب عن طرف الامام الاعظم بان
يقال عدم جواز الصلوة بدون الاية مبني
على العرف لا يقال عليه في العرف قارئا
ويمكن عن طرف الامامين بان يقال
اذا انما يحنث بذلك احتياطا ولذلك
قال في الاسرار ما قالاه احتياطا

دهلوی

والشرب من الاواني المتخذة من الفرات فعندهما يحنث بالكل
ما يتخذ منها كما يحنث بالكل عينها وبالاغتراف من الفرات كما
يحنث بالكرع لانه مجاز عن الكل ما يجوز به الحنطة وشرب ما يجاور
الفرات وهو بعمومه يتناول كليهما فان قلت فعلى هذا يلزم ان
يحنث باكل السويق عندهما لوجود اكل ما يجوز به الحنطة قلت
السويق جنس اخر غير جنس الدقيق عندهما ولهذا جوزوا بيع
الدقيق بالسويق متفاضلا فلا يحنث كذا ذكره شمس الائمة و
من هنا عرف ان ما قاله بعض الشراح وعند محمد يحنث بكل ما
يتخذ من الحنطة كالخبز والسويق ونحوهما ليس بصحيح ولو شرب
من نهر يتشعب من الفرات لا يحنث لان ماء الفرات انقطع
منه بالنهر ولو قال من ماء الفرات فشرب من نهر اخر يؤخذ من
الفرات بكرع او باناء يحنث بالاتفاق لانه عقد يمينه على ماء
الفرات وهذا الماء ماؤه وان تحول الى نهر اخر هذا الخلاف فيما اذا
لم ينو شيئا فان نوى الحقيقة او المجاز يقع ما نوى اتفاقا ولو كان
الحقيقة والمجاز سواء في الاستعمال فالعبرة للحقيقة اتفاقا وهذا اى
الاختلاف المذكور بناء على اصل اخر مختلف فيه وهو ان الخلفية
اى كون المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم عنده اى بان صار التكلم
بلفظ هذا ابني اذا اريد به المجاز وهو الحرية خلفا عن التكلم بلفظ
هذا ابني اذا اريد به الحقيقة وهو البنوة لان الحقيقة والمجاز من
اوصاف اللفظ فجعل الخلفية في التكلم اولى وعندهما في الحكم
يعني هذا ابني مجازا خلف عن هذا ابني حقيقة في الحكم اى فحكم المجاز اي

حلف

حلف عن حكم الحقيقي لان الحكم وهو المقصود فجعله خلفا في المقصود
اولى وبعض الشراح فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية
خلف عن لفظ هذا اخر اى قائم مقامه وهذا التفسير صحيح في المعنى لكن
التفسير المذكور الاول اليق بهذا المقام لان المجاز خلف عن الحقيقة
بالاتفاق ولم يذكر الخلاف الا في جهة الخلفية فعلى كلا المذهبين الاصل
هذا ابني والخلاف في الجهة فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث
اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر ما الخلاف
يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية قال شارح المغني
المنصور القاءاني هذا غير صحيح لان حكم الاصل وهو الحرية التي
يثبت بهذا حر ليس بممتنع في هذا المحل بل متصور كما في الاصغر
سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو
تصور الاصل والامر بخلافه ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو اى
العبد اكبر سنا منه اى المولى هذا ابني فعنده يعتق لان شرط
الخلفية تصور الحقيقة والحقيقة متصور من حيث التكلم لان قوله
هذا ابني من حيث التكلم صحيح لانه مبتدأ وخبر ولما تعذر موجب
الحقيقي يعني المجاز ذكر الملزوم وارادة اللازم وهو الحرية وعندهما
لا يعتق لانه لا بد ان يكون الاصل في محل صحيحا موجبا للحكم وهذا
الكلام غير منعقد لايجاب الحكم اصلا فيلغو كالغموس لما لم
ينعقد للحكم الاصلي وهو البر لا ينعقد للحكم الخلفي وهو
الكفارة ويمكن ان يقول ينتقض هذا الاصل على قول ابي يوسف
بمسئلة الكوز وهو ما اذا حلف ليشربن الماء الذي في هذا الكوز

اى فسروا قول المصنف
بعد اتفاقهما ان
الخلفية

ولا مال فانه قال بانعقاد اليمين ثم يبطل بالتزم في صحة الحلف وهو
الكفارة مع ان الاصل وهو البر مستحيل ثم اصل الخلاف انه اذا
استعمل لفظ واريد به المعنى المجازى هل يشترط امكان المعنى
الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط حتى اذا امتنع الحقيقي لا
يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية وجه
بناء ما سبق على هذا الاصل ان الخلفية لما كانت في التكلم عنده
اعتبر لفظ الحقيقة لان المجاز لا يزاحم الحقيقة المستعملة صارت
اولى من المجاز المتعارف وعندهما لما كانت الخلفية في الحكم وجب
الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح لانه اكثر استعمالا فان قلت
يرد على قول ابي ح قوله لعبده هذا ابني لا يصح عنده مع ان
العمل بالمجاز ممكن اذ البنوة سبب الحرية كما سبق قلت انه على
الخلاف فلو كان على الوفاق فقوله هذا ابني محكم الحرية بجهة البنوة
وهذه الواو ليست محلا لتلك الحرية وانما قيدها اليه كاضافة
العتق الى الحمار فيلغو لعدم المحل ولان المشار اليه اذا كان من
جنس المسمى يتعلق الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنس
يتعلق بالمسمى ولا عبرة للمشار اليه كما لو باع فصا على انه ياقوت
احمر فاذا هو اصفر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه
زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى جنسان فيتعلق
الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يمكن تصحيح الكلام في المعدوم
وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا كما في قوله
لامرأته هذه ابنتي وهي معروفة النسب وتولد لمثله او اكبر سنا

منه حتى لا يقع الحرمة بذلك ابدا اي سواء اصر على هذا القول او
رجع عنه او كذب نفسه الا انه اذا اصر على ذلك يفرق القاضي
بينهما لا لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما
بمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب والعنة اما تعذر الحقيقة
وهو النسب في الاكبر سنا منه فظاهر واما في التي تولد مثله فلان
الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير واما تعذر المعنى المجازي فلان
~~الشرع يكذبه~~ فلان التحريم الذي يثبت بهذه البنتية التحريم الذي
يثبت بهذه بنتي التحريم الذي ينافي بطلان النكاح لان البنتية
تظهر الحرمة من الاصل وليس في وسعه اثباته والذي في وسعه
اثبات تحريم يقتضي صحة السابق ويكون حقا من حقوقه كالطلاق
فاللفظ غير صالح له قيد بقوله معروفة النسب لانها لو كانت
مجهولة النسب فرق بينهما ويثبت النسب كذا في المحيط
وقيل الحكم في مجهولة النسب كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع
عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه ولا يمكن ...
بموجب هذا الاقرار قبل تأكيده بالقبول وانما وضع المسألة
في معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر والحقيقة
تترك لما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز شرع فيما يترك به
الحقيقة وذلك خمسة بالاستعمال بدلالة العادة على تركها كالنذر
بالصلوة والحج فان الصلوة لغة الدعاء كما في قوله تعالى واذا كان
صائما فليصل اي يدعو ثم نقلت الى الاركان المعهودة والحج
بينهما وتركت معناها لغة فلو نذر ان يصلي يحمل على الاركان المعهودة

وكذا الحج لغة القصد ثم نقل الى القصد الى مكة للنسك ثانيا
المعروف وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا ياكل لحما لم يحنث
باكل لحم السمك وعند مالك يحنث لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح
نفيه عنه والعلماء تمسكوا في ذلك بالعرف لان لحم السمك لم
يتناول استعمال اللحم في الباجات وبايعه لا يسمى لحاما فلا
يدخل في اللحم والعرف معتبر في اليمين وذهب فخر الاسلام وتابعوه
الى النظر في ماخذ الاشتقاق ولحم السمك مخصوص من اللحم
بدلالة اشتقاق اللفظ فان اصل تركيبه يدل على الشدة و
القوة يقال التحم القتال اي اشتد ثم يسمى اللحم بهذا الاسم
لقوة فيه باعتبار تولده من الدم وليس للسمك دم والا لما
عاش في الماء وشرط ذكره لحاله قال صاحب الكشف ولقائل ان
يمنع كونه ماخوذا مما ذكر لان قولهم التحم القتال انما هو لكثرة
اللحم بكثرة القتلى فلا يكون له ماخذ يدل على الشدة والقوة الى
هنا كلامه ولقائل ان يقول لو كان لحم السمك مخصوصا بدلالة
الاشتقاق لكان اللفظ مجازا في لحم السمك وليس كذلك لان
الله تعالى سماه لحما في قوله ومن كل تاكلون لحما طريا ويمكن ان يقال
المراد من كونه ماخوذا ان وضعه لذات باعتبار معنى هو المقصود
بشهادة الدوران فان اللحم كيفما تركبت دارت مع تادية
تلك الشدة والقوة من ذلك الملحمة للواقعة العظيمة والتحم
القتال واللحم لطرح اللحم والملح ليتقوى الطعام به ولو اكل لحم الادمي
والخنزير يحنث على هذه الطريقة ولا يحنث نظرا الى العرف وقوله

كل

ولقائل ان يمنع كونه ماخوذا مما ذكر بل اللحم ماخوذ ... القتال لان الشدة صار سببا لكثرة اللحم بكثرة القتلى وكذا التحم القتال ماخوذ منه انما ... فلا يكون له ماخذ يدل على الشدة والقوة

كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب ولا يعتق لان المكاتب
كالحر يدا و لكن مملوك من وجه دون وجه فلا يتناوله المملوك
المطلق المنصرف الى الكمال ويتناول المدبر وام الولد فيعتقان
لان الملك فيهما كامل والرق ناقص وعكسه اي عكس ما ذكرنا
من المسئلتين الحلف باكل الفاكهة من حلف لا ياكل الفاكهة ثم
فاكل الرمان والرطب والعنب لا يحنث عند ابي ح لان في هذه
الثلثة كمالا في معنى التفكه لان الفاكهة اسم لما يتنعم ويتلذذ زيادة
على ما يقع به قوام البدن فيكون الفاكهة اسما لما هو تابع وهذه الثلثة
يحصل بها قوام البدن فيكون فيها وصف زائد ولا يدخل في
الفاكهة فان قلت كيف ادخلتم الطرار تحت اسم السارق مع
ان في فعل الطرار وصفا زائدا وهو الاخذ من اليقظان قلت
المعنى الزائد في الطرار غير مناف للسرقة بل مكمل لها كالضرب
والشتم فانهما مكملان لمعنى الايذاء فيثبت الحكم فيه بالدلالة والزيادة
في هذه الثلثة وهو كونه غذاء مناف للتفكه لان الغذاء مقصود
والتفكه امر زائد غير مقصود فيكون مغيرا لمعنى التبعية وعندهما
يحنث باكلها لان الفاكهة انما يوكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء
كذلك وان نواها عند الحلف يحنث اتفاقا وبدلالة سياق
النظم اي سوق الكلام يعني يترك الحقيقة بقرينة لفظية لحقت
بها سابقة او متاخرة الا ان السياق بالياء المنقوطة بنقطتين من
تحت اكثر استعماله في المتاخرة كقوله طلوع اسرف فانه يدل على
السوال صفته لكن ترك بقرينة قوله ان كنت رجلا لان هذا

هذا

اي بان كان اللفظ مبنيا عن المقصود في تسميته لغة في بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال وجهة اصالة فيسقط عند الاطلاق ولا يتناول ذلك الكامل كما اذا حلف لا ياكل فاكهة انه لا يحنث باكل الرمان والرطب والعنب ... فيكون الكلام قاصرا ...

الكلام انما يخاف عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل
الذي قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا وبدلالة معنى يرجع
الى المتكلم يعني الى حالة كما في يمين الفور كما لو قال لامرأته
حين قامت لتخرج ان خرجت فانت طالق انه يقع على تلك
الخرجة حتى لو رجعت لا تطلق الفور ماخوذ من فور القدر
سميت بها الحالة باعتبار فوران الغضب نظيره قوله والله
لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى الغداء وهو ينفي الغني طعام
يؤكل في الغداة فالتغدي عبارة عن الاكل مترادف بقصد
الشبع ولهذا لا يحنث في يمينه لا يتغدى حتى باكل الزمن
نصف شبعه فان حقيقة قوله لا اتغدى العموم الا انه ترك
بدلالة حال المتكلم لانه اخرج الكلام مخرج جواب الداعي فانه
دعاه الى الغداء الذي بين يديه فيتقيد به وبدلالة في محل الكلام
كقوله عم انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان
هذا هو النوع الخامس من انواع ما يترك به الحقيقة فان هذا الكلام
يقتضي ان لا يوجد عمل بلا نية وان لا يوجد خطاء ونسيان و
قد نرى العمل بلا نية والخطاء والنسيان واقعين في الامة فعلم
ان حقيقته غير مرادة فيحمل على المجاز فيراد به حكم الاعمال المفتقرة
وحكم الخطاء والحكم نوعان حكم الدنيا وهو الجواز والفساد وحكم
الاخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال
المحرمة والنوعان مختلفان اذ مبنى الصحة وجود الركن و
الشرائط ومبنى الفساد عدمها ومبنى الثواب خلوص النية و

الاثم بعدمه الا ترى ان من صلى وفي ثوبه نجس لا يجوز صلوته لفقد
شرطها ولكن له ثواب لخلوص النية ولو صلى رياء جازت صلوته
وليس له ثواب لفساد اعتقاده فيكون مشتركا بينهما فلا يصح احتجاج
الشافعي به علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساد
الصوم بالخطاء لان ارادة المعنيين جميعا غير جائز اما عنده فلان
المشترك لا عموم له واما عندنا فلان المجاز لا عموم له فيحمل بعضهم
الى الثواب لكونه بالاتفاق مرادا اذ لا ثواب بدون النية بخلاف
الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح وحمل الشافعي
على الصحة والفساد لان النبي عم بعث لبيان الحل والحرمة ونقول
لا نسلم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي كالشيء لان حكم العمل
هو الاثر الثابت به فيتناول كليهما وعدم عموم المجاز لم يثبت
من الشافعي على ما سبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من
قبيل المحذوف لا المجاز وان يقول عدم بقاء الاعمال على العموم
مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي
محل الثواب فتخصيصه بغير البيع والنكاح مما لا يفتقر الى
النية بالاجماع فان قلت لو كان المراد حكم الاخرة لا يبقى بقوله عن
امتي فائدة اذ عدم المؤاخذة في الاخرة يعم جميع الامم اذ لا يجوز في
الحكمة المؤاخذة بهما قلت ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل
السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تع اخبارا ربنا لا تؤاخذنا
ان نسينا او اخطأنا فلو لم يجز في الحكمة المؤاخذة لكان معنى الدعاء
ربنا لا تجر علينا اي لا تظلم بالمؤاخذة بهما وفساده ظ على ان تقدم



قوله من امتى فهو يقتضى الاختصاص فلولم يكن المواقفة فى
الاخير مطلقا لما فيه من كان بحر البلاغة رشحة من امواجه
صلوات الله عليه وعلى اله وازواجه والتحريم المضاف الى الاعيان
كالمحارم فى قوله تع حرمت عليكم امهاتكم والخمر فى قوله تع حرمت
الخمر بعينها حقيقة عندنا كالتحريم المضاف الى الفعل فيوصف
المحل اولا بالحرمة ثم يثبت حرمة الفعل بناء عليه هذا قال
البعض وعامة اصحابنا العراقيون والمعتزلة فانهم قالوا المراد منه
تحريم الفعل لا غير وقال قوم من المعتزلة انه مجمل لا يصح الاحتجاج
به لان التحريم هو المنع والمكلف انما صار ممنوعا عما هو مقدوره و
لا قدرة لنا على الاعيان فلا بد من اضمار فعل هو راس الاحتمال
الخطاب واضمار جميع الافعال مستحيل وليس اضمار بعضها
اولى من الاخر فبقى مجملا وجه العراقيين الثانى بالعرف فالواضح
عرف اللغة يتبادر فهمه عند سماع قولنا حرمت عليك النساء
او الطعام الى ان المراد منه تحريم الفعل المقصود منه وهو
الوطى فى الاول والاكل فى الثانى ولكنا نقول التحريم اذا
اضيف الى العين كان ذلك امارة على انه خرج من ان يكون محلا
للفعل وهذا كالنسخ والمنع نوعان منع الرجل عن الشيء
كمنع الغلام عن الاكل بالحجر ومنع الشيء عن الرجل بان رفع الخبز
من بين يديه فاضافة التحريم الى العين من النوع الثانى ولا معنى
للتوقف فيه كونه متصلا بما ذكرنا بالحقيقة والمجاز حروف المعانى
اى الحروف التى لها معان واطلاق الحروف على المذكور فى صدد

الفصل

الفصل بطريق التغليب لان بعضها اسماء مثل اذا ومتى وغيرها
وحروف العطف المذكورة وفرعها اذكر بعدها وفيما بين الحروف استطرادا
المناسبة فمنها ما هو من الحروف وجه انصالها بما قبلها انها تارة تستعمل
فيها وضعت له فتكون حقيقة وتارة فى غير ما وضعت له [illegible]

[illegible] لو لم تكن مقارنة لتعذر بها لوقوع الاول ولغا الثانى والثالث لان
موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو بمعنى الترتيب لم
ينشأ من الواو بل ينشأ من ذكر الطلقات متفاقبة على وجه
يتصل الاول بالشرط بلا واسطة والثانى بواسطة لان قوله و
طالق جملة ناقصة مفتقرة الى الكامل فيتعلق الثانى بعد تعلق الاول

فود من امتى لمو يقتضى الاختصاص فلو لم يكن المواخذة في الاخرة مطلقا لما قلنا منه حتى كان بحر البلاغة رشحة من امواجه صلوات الله عليه وعلى آله وازواجه والتحريم المضاف الى الاعيان ... في قوله حرمت

قوله اذا قال لغير الموطوءة ... فلان في الموطوءة يقع الثلاث وفي غير الموطوءة ... طلاق ... فيما يكون ... ولو ... الحل ...

للفعل وهذا كالنسخ والمنع نوعان منع الرجل عن الشيء كمنع الغلام عن الاكل بالحجر ومنع الشيء عن الرجل بان دفع الحجر من بين يديه فاضافة التحريم الى العين من النوع الثاني ولا يبقى للتوقف فيه كونه مجازا بالحقيقة والمجاز حروف المعاني اي الحروف التي لها معان واطلاق الحروف على المذكور في صدا

الفصل

الفصل بطريق التغليب لان بعضها اسماء مثل اذا ومتى وغيرهما وحروف العطف المذكورة ذكر سهيل فيما بين الحروف استطرادا للمناسبة فكلهما من الحروف وجه ايضا لما عادني انهما مادة تستعمل فيها وضعت له فتكون حقيقة وما هي في غير ذلك فتكون مجازا قال الواو ولمطلق العطف اى لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعم بعض اصحابنا انها للمقارنة على قول ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعم بعض اصحاب الشافعي تمسكا بقوله تعالى واركعوا واسجدوا فان الركوع مقدم على السجود بلا خلاف افادة حرف العطف الاو فتعين الواو ولو كان مفيدا للترتيب لما صح ان يقال جاء زيد وعمرو قبله ولان الفاء للترتيب ولو كان الواو ايضا له يحصل التكرار وهو خلاف الاصل وما ذكره مخالف معارض بقوله تعالى واسجدي واركعي وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق انما تطلق واحدة اذا وقع الشرط عند ابي حنيفة هذا اشارة الى رد ما زعم بعض اصحابنا من ان الواو للترتيب عنده وللمقارنة عندهما بدليل هذه المسئلة المذكورة في الكتاب لانها لو لم تكن للترتيب عنده لوقعت جملة تعلقت ولو لم تكن للمقارنة عندهما لوقع الاول ولغا الثاني والثالث لان موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو معنى الترتيب لم ينشأ من الواو بل ينشأ من ذكر الطلقات متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة لان قوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة الى الكامل فيتعلق الثاني بعد تعلق الاول

والثالث يتعلق بالشرط فاذا تعلقن بهذا الترتيب نزلن كذلك
عند وجود الشرط فلما نزل الاول قبل الثاني والثالث لم يبق
للثاني والثالث محل وقالا موجبه الاجتماع اي الاشتراك
بين المعطوف والمعطوف عليه المتعلقين بالشرط بلا واسطة و
ذلك لان قوله وطالق جملة ناقصة جزاء بغير شرط فيقتضي ما تم به
الاولى وهو الشرط شرطا مخصوصا للثانية وكما ساوت الثانية
الثالثة في التعلق بالشرط بنفس جملة اذ ليس بين الاجزية ما
يوجب صفة الترتيب فلا يتغير بالواو وهذا الخلاف اذا قدم
الشرط واما اذا اخر يقع الثلث اتفاقا لان الشرط مغير فاذا
وجد في اخر الكلام تغير يتوقف اوله على اخره كما في الاستثناء
فيتعلق الاجزية المتوقفة دفعة قال محي الاسلام وصاحب التقويم
الى قولهما اورد على قوله اشكالا بانه اثبت التعاقب في ازمنة
التعليق وذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع وانما الترتيب
في الوقوع بلفظ يوجب تفرق ازمنة الوقوع كثم ولم يوجد وبان
المعلق ليس بطلاق في الحال بل له صلاحية ان يقع طلاقا عند
وجود الشرط فما لم يكن طلاقا في الحال لا يقبل وصف الترتيب
لان الوصف لا يسبق الموصوف فكان العبرة بحالة الوقوع و
لم يوجد فيه ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع واذا قال لغير
الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة بهذه
المسألة توهم ايضا ان الواو للترتيب عند علمائنا والا لوقع
الثلث كما ذهب اليه البعض في العدم لان نجعلها كالجمع بلفظ

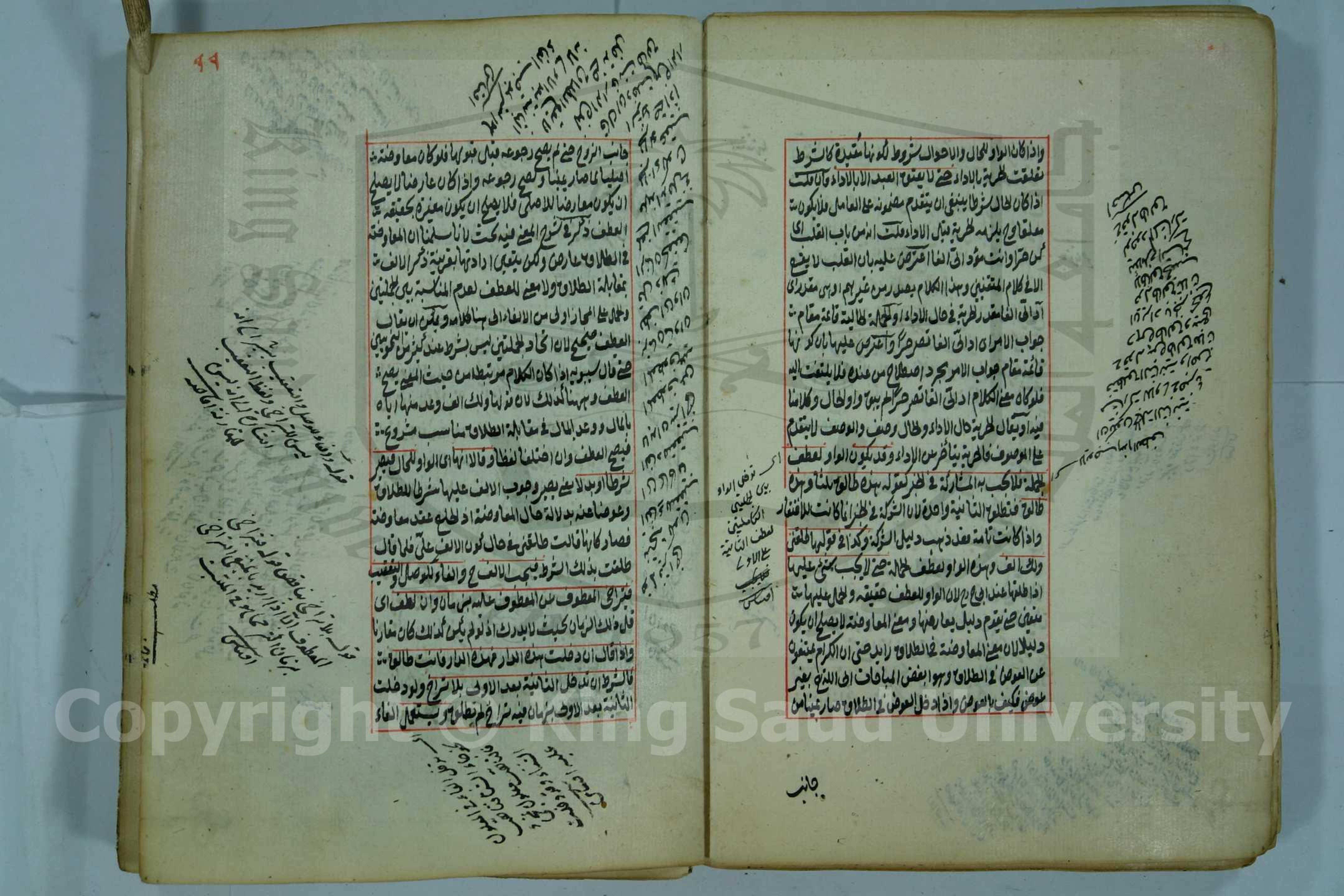
الجمع

الجمع فازال الوهم بقوله لان الاول وقع قبل التكلم اي قبل الفراغ
عن التكلم بالثاني فسقطت ولاية لفوات محل التصرف لانها
غير موطوءة فلغا الثاني والثالث بهذا لا لان الواو للترتيب
لا يقال يتغير هنا صدر الكلام باخره لانه يثبت به الحرمة الغليظة
فكان ينبغي ان لا يقع الطلاق باوله لانا نقول اخره ليس بمغير بل
مقرر لان حكم اوله الحرمة الخفيفة وحكم اخره الحرمة الغليظة و
كلاهما رافع للقيد فيكون مؤكدا واذا زوج فضولي امتين من
رجل بعقد او بعقدين بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج
وقبل الفضولي الاخر صار النكاح موقوفا على اجازة كل واحد
منهما فان نقض احدهما انتقض وان اجاز توقف على اجازة
الاخر فيدخل بتولي وقبل الاخر لان الفضولي الواحد لا يجوز
ان يتولى طرفي النكاح كما اذا قال زوجت فلانة من فلان
بغير امرهما خلافا لابي يوسف وفي النهاية بهذا اذا تكلم الفضولي
بكلام واحد وان كان بكلامين كما اذا قال زوجت فلانة من
فلان وقبلت منه يتوقف اتفاقا ثم قال المولى هذه حرة
وهذه متصلا ابطل نكاح الثانية وبهذه المسألة توهم ان
الواو للترتيب اذ لو كان الواو لمطلق الجمع لصار كانه قال
اعتقتهما ويصح نكاحهما فازاله بقوله انما بطل نكاح الثانية لان
عتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية حتى لا يلحقه
الاجازة لانه لا محل للامة مع مقابلة الحرة حتى لو تزوج امة نكاحا
موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا وهو يوجب ابطال نكاح الامة

لان التوقف يعتبر بابتداء النكاح لان ما كان راجعا الى المحل فالابتداء
والبقاء فيه سواء والامة ليست بمحل النكاح منضمة الى الحرة
فكذا حال التوقف لان ضم العقد من جانب المولى لسقوط حقه
بالاعتاق ولقائل ان يقول ينبغي ان لا يبطل النكاح الموقوف
للامة على الحرة لانه ليس بنكاح حقيقة لانه لم يثبت به الحل ولا يراد
بقوله ثم لا تنكح الامة على الحرة الا النكاح التام اذ لو اريد به التام
والموقوف يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا نفتقر من هذا الكلام
الا بان يلتزم ان الجمع بينهما في مقام النفي جائز كما جاز الجمع بين
معنيي المشترك فيه ولو اعتق احديهما بعينها ثم بلغ المولى
النكاح فاجاز نكاح الامة لم يجز لان المولى باعتاق احديهما
نقض نكاح الاخرى ولو اعتقهما بكلام منفصل فاجاز الزوج نكاحهما
او واحدة منهما جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير
باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه
الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة واما اذا كانا في
عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم ما ذكرنا وان كان
اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب والنكاحان على حالهما
فاجازهما جاز لانهما لو انشآ العقد واحدة بعد الاخرى والاخرى
امة توقفا لانه لا تضايق في التوقف واحدهما لا يملك الاجازة
في ملك الاخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى
يصير رادا نكاح الثانية وانه سبيل منه وان اجازهما جاز
نكاح المعتقة الاولى ولو اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال

اعتقها

اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة
ولقائل ان يقول قوله منفصلا زايد لان الحكم كذلك لو اعتق
احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى وقوله بغير اذن الزوج
لا حاجة الى التقييد به ولهذا وضع شمس الائمة المسألة ولم
يقيد بها به فبطل الثاني اي نكاح الامة الثانية قبل الكلام ثم
واذا زوج رجلا اختين في عقدين قيد به لانه لو زوجهما في
عقدة واحدة لا ينعقد بحال بغير اذن الزوج فبلغه اي خبر النكاح
فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اي بطل العقدان كما اذا
اجازهما معا بان قال اجزت نكاحهما وان اجاز متفرقا بان قال
اجزت نكاح هذه ثم قال بعد زمان اجزت نكاح هذه بطل النكاح
ايضا هذه المسألة موهمة ان الواو للمقارنة فازال هذا الوهم بقوله
لان صدر الكلام يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله
هذا علة لقوله بطلا يعني صدر الكلام يقتضي جواز النكاح وفي
اخرها يغيره لان جواز النكاح الثاني ينافي جواز النكاح الاول
للزوم الجمع بين الاختين وبطل النكاحان جميعا وانما صح النكاح
الاول اذا اجازهما متفرقا لعدم توقف صدر الكلام على اخره
كما في الشرط والاستثناء اي كما ان الكلام موقوف على اخره اذا
وجد الشرط او الاستثناء بعده وبطلانهما من هذا التعليل
لا لان الواو يقتضي المقارنة وقد يكون الواو للحال كقوله تعالى
ادّ الي الفا وانت حر لم يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى
فعلية انشائية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع



واذا كان الواو للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط
تعلقت الحرية بالاداء حتى لا يعتق العبد الا بالاداء وان قلت
اذا كان الحال شرطا ينبغي ان يتقدم مضمونه على العامل فلا يكون
متعلقا بل يلزمه الحرية قبل الاداء قلت انه من باب القلب اي
كن حرا وانت مؤد اي الفا اعترض عليه بان القلب لا يقع
الا في كلام المتنبي وهذا الكلام يصدر من غيرهم او هي مقدرة اي
اداني الفا مقدرا الحرية في حال الاداء او الحال الطالبة قائمة مقام
جواب الامر اي اداني الفا فانت حر واعترض عليهما بان كونها
قائمة مقام جواب الامر مجرد اصطلاح من عنده فلا يلتفت اليه
فلو كان معنى الكلام اداني الفا فانت حر لم يبق واو الحال وكلامنا
فيه او يقال الحرية حال الاداء والحال وصف والوصف لا يتقدم
على الموصوف فالحرية يتأخر عن الاداء وقد يكون الواو لعطف
الجملة فلا يجب به المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه
طالق فتطلق الثانية واحدة لان الشركة في الخبر انما كانت للافتقار
واذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة وكذا في قولها طلقني
ولك الف وهذه الواو لعطف الجملة حتى لا يجب شيء عليها
اذا طلقها عند ابي ح لان الواو للعطف حقيقة والحال عليها
منتفي حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح ان يكون
دليلا لان معنى المعاوضة في الطلاق زائد حتى ان الكرام يتنفرون
عن العوض في الطلاق وهو ابغض المباحات الى الله تعالى بغير
عوض فكيف بالعوض واذا دخل العوض في الطلاق صار يمينا من

جانب

جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها فلو كان معاوضة
اصليا لما صار يمينا ولصح رجوعه واذا كان عارضا لا يصلح
ان يكون معارضا للاصلي فلا يصلح ان يكون مغيرة لحقيقة
العطف ذكر في شرح المغني فيه بحث لانا سلمنا ان المعاوضة
في الطلاق عارض ولكن يتعين ارادتها بقرينة ذكر الالف
بمقابلة الطلاق ولا معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين
والحمل على المجاز اولى من الالغاء اي ههنا كلام ويمكن ان يقال
العطف صحيح لان اتحاد الجملتين ليس بشرط عند كثير من النحويين
حتى قال سيبويه اذا كان الكلام مرتبطا من حيث المعنى يصح
العطف وههنا كذلك لان قولها ولك الف وعد منها اياه
بالمال ووعد المال في مقابلة الطلاق مناسب مشروع
فيصح العطف وان اختلفا لفظا وقالا انها اي الواو للحال فيصير
شرطا او بدلا يعني يصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق
وعوضا عنه بدلالة حال المعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة
فصار كانها قالت طلقني في حال كون الالف علي فلما قال
طلقت بذلك الشرط فيجب الالف ح والفاء للوصل والتعقيب
فيتراخى المعطوف من المعطوف عليه بزمان وان لطف اي
قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا
واذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق
فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ ولو دخلت
الثانية بعد الاولى بزمان فيه تراخ لم تطلق وقد يستعمل الفاء

في احكام العلل لان الاحكام مترتبة على العلل فاذا قال بعت
منك هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو حر انه قبول للبيع ثم
فيعتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب
ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بطريق
الاقتضاء ولو قال وهو حر لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب
التعقيب فيكون قوله وهو حر محتملا لان يجعل اخبارا عن
الحرية الثابتة قبل الايجاب وان يكون انشاء للحرية بعد القبول
فلا يثبت القبول بالشك وقد تدخل الفاء على العلل اذا كانت
مما تدوم لانها لو كانت دائمة لكانت في حالة الدوام متراخية
عن ابتداء الحكم كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث اي المغيث
باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الابشار باق فان قلت اتيان
الغوث قد يدوم وقد لا يدوم فلا يجوز بناء الحكم على الاحتمال
قلت لا نسلم هذا بل هو بناء الحكم على الغالب لان الاصل في كل
ثابت دوامه لان العدم عارض ولقائل ان يقول كلامنا في
الفاء الداخلة على العلة الدائمة والغوث الدائم ليس بعلة
للابشار بل الغوث في ابتداء وجوده علة الابشار لا الغوث
الدائم لان الابشار لا يدوم لان البشارة اسم لايراد خبر سار
حتى ليس مثل المخبرية خبر فان قلت لم لا يجوز ان يكون من
القلب فيكون المعنى اتاك الغوث فابشر فلا يحتاج الى
هذا التكلف قلت لانه لا يصار الا من الفصيح كقوله اد الي
الفا فانت حر اي اد الي الفا لانك حر فيعتق في الحال فان قلت

لم

لم لم يجعل الفاء داخلة في جواب الامر على معنى ان اديت الي الفا
فانت حر قلت لان فيه اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل
اذ صح الكلام بدونه فان قلت دخول الفاء على العلل ايضا
خلاف الاصل قلت العلة اذا استدامت يحصل الترتيب
فيكون محلا للفاء من وجه ولقائل ان يقول الاضمار وان كان خلاف
الاصل ففيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون هو اولى
والوجه ان يقال لا يصلح ان يكون فانت حر جواب الامر لان الامر
انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان يجعل الماضي بمعنى المستقبل
والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل اذا كانت ملفوظة
اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتني اكرمتك فلا تقول
ائتني اكرمتك فكذا الجملة الاسمية تقول ان تأتني فانت مكرم ولا
تقول ائتني فانت مكرم وقد تستعار الفاء بمعنى الواو في قوله
له علي درهم فدرهم حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا
ترتيب في العين والدرهم في الذمة في حكم العين فجعل الفاء
عبارة عن الواو مجازا لما ذكرنا في نفس العطف او يجعل الترتيب
الى الوجوب فكانه قال وجب درهم بعده آخر وقال الشافعي
لزمه درهم واحد لانه لما تعذر الحقيقة ولم يمكن صرفه الى الترتيب
في الوجوب لان وجوب الثاني بعد الاول منفصلا عنه لا يتصور
اذ لا بد من مباشرة سبب آخر بعد وجوب الاول فينفصل
لا محالة حمل على ان يكون الثاني كلاما مبتدأ للتاكيد فكانه قال
درهم فهو درهم فنقول فيما قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه



وهنا قلنا وان بطل التعقيب بقي معنى العطف وفيه عمل ::
كحقيقة الغادس وجه وهو اوسط من الاهمال وثم للتراخي وهو
ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة بمنزلة ما لو سكت
ثم استأنف يعني بمنزلة الاستئناف بالمعطوف بعد السكوت
على المعطوف عليه عند ابي ح رح يحصل كمال التراخي لانه ::
يعتبر التراخي من حيث التكلم والحكم لان التراخي في الحكم مع عدم
التراخي في التكلم ممتنع في الانشاءات فلما كان الحكم متراخيا
كان التكلم متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل
في التكلم لمراعاة معنى العطف لان العطف لا يصح مع الانفصال
والمنفصل في التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا فينبغي ::
الانفصال لفظا مراعاة لحق العطف حتى اذا قال تنجيز للخلاف
لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار
فعنده يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت
طالق وسكت ثم قال انت طالق لان التراخي في التكلم ويلغو
ما بعده لعدم المحل فان قلت هلا توقف صدر الكلام على اخره
لوجود المغير قلت شرط التوقف اتصال الكلام اولم باخره
حكم يوجد بسبب ثم ولو قدم الشرط وقال ان دخلت الدار
فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول ووقع الثاني في
الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت
طالق وسكت ثم قال انت طالق ولغا الثالث لعدم المحل
وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا فوجد الشرط يقع الطلاق

فان

فان قلت ينبغي ان لا يقع الطلقة الثانية والثالثة سواء كانت
مدخولا بها او لا لان ثم بمنزلة سكتة على قوله فيكون كقول الرجل
لامرأته انت طالق ثم قال بعد سكتة طالق فهناك يكون لغوا لعدم
المبتدأ قلت يضمر المبتدأ بدلالة العطف لتصحيح كلامه فيصير
كانه قال ثم انت طالق فان قلت طالق كما هو محتاج الى المبتدأ
محتاج الى الشرط قلت احتياجه الى المبتدأ ليس كاحتياجه الى
الشرط لانه لو لم يضمر المبتدأ لكان لغوا ولا كذلك الشرط وقالا
يتعلقن جميعا يعني يتعلق الكل في المدخول بها وفي غير المدخول بها
وهنا قدم الشرط او اخره وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط
لوجود معنى التراخي الا انه اذا كانت مدخولا بها تطلق ثلاثا
والا تطلق واحدة فقيد بقوله لغير المدخول بها لانه لو قال للمدخول
بها وقدم الجزاء فعنده يقع الاول والثاني في الحال لعدم تعلقهما
بالشرط كانه سكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار فيقع
الطلقتان ويتعلق الثالث لقربه من الشرط وان قدم الشرط
يتعلق الاول لقربه ووقع الثاني والثالث وفي قوله عم من حلف
على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو
خير اذا تعجل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال
الشافعي رح يجوز تمسكا بهذا الحديث ولكنا نقول استعير ثم
لمعنى الواو في هذا الحديث عملا بالرواية الاخرى وهي قوله عم
فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه واجراء للامر على حقيقته
يعني الامر بالتكفير يبقى على حقيقته في هذا الحديث اذ الكفارة واجبة

بعد الحنث بالاجماع فان قلت فيما ذكرتم اهمال الحقيقة الامر و
ترك الحقيقة ثم وفيما ذكرنا اهمال الحقيقة ثم وترك الحقيقة الامر
فلم يرجح صحيح ما ذكرتم قلت لان ما ذكرنا من الرواية مشهورة
فالمشهورة اولى كذا في جامع الاسرار ولئن سلم فيما ذكرنا ترك
الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذكرتم ترك
الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق
لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع فان قلت لم
جعل ثم مجازا من الواو دون الفاء وهو اقرب اليه قلت لان الفاء
توجب الترتيب فلا يحصل الغرض فان قلت لما صار ثم بمعنى
الواو ينبغي ان يجوز التكفير كيف ما كان عملا بمطلق العطف قلت لو قلنا
بالجواز كيف ما كان لا يبقى للامر على حقيقته فيفوت المقصود
وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله [illegible]
واعجان اي بل على سبيل التدارك للغلط تقول جاءني زيد
بل عمرو واثبت المجيء اولا لزيد ثم اعرضت عنه واثبته لعمرو و
قد يجيء كلمة لا لتاكيد النفي الذي تضمنه بل تقول جاءني
زيد لا بل عمرو وانما صح الاضراب اذا كان الصدر بجملة وان كان لا
بجملة صار للعطف المحض اشار اليه بقوله فيتعلق بل بما اذا قال
لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال
الاول وهو الطلقة الواحدة فيقعان اي الثنتان ايضا بخلاف
قوله على الف درهم بل الفان فانه يلزمه الفان [illegible] عند
علمائنا الثلثة وعند زفر يلزمه الاكثر [illegible] قياسا على الطلاق و

اي يقع اي الطلاق الثلث لا لكمال التدارك والاول [illegible]
بجملته قيد المرأة بالموطوءة لانه لو قال لغير الموطوءة انت طالق
واحدة بل ثنتين يقع واحدة لعدم المحلية بعد وقوع الواحدة
هذا اذا نجز اما اذا علق وقال ان دخلت الدار فانت طالق
واحدة بل ثنتين يقع الثلث عند الدخول فلو قال وثنتين
يقع واحدة والفرق ان الواو للعطف على وجه التقرير فلما وقع
الاول وبانت انتفى المحلية وبل للعطف على وجه الابطال
وكان من قضيته اتصاله بذلك الشرط لكن بشرط ابطال الاول
وليس في وسعه ذلك ولكن في وسعه اثبات الثاني بشرط على حدة
لانه لم ينتف المحل بعد فيثبت ما في وسعه فصار كانه قال بل
انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فصار كلامه بمنزلة يمينين
وليست احديهما اولى من الاخرى فوقعتا جميعا عند الشرط
ولكن للاستدراك اي لازالة الوهم الناشي من الكلام ان
كقولك ما رأيت زيدا لكن عمرا فلما قلت ما رأيت زيدا توهم
واحد ان عمرا ايضا مثله فازلت بلكن هذا الوهم بعد النفي
خاصة هذا اذا عطف مفرد على مفرد واما اذا عطف جملة
على جملة يقع لكن بعد النفي والاثبات كليهما غير ان العطف بهذا
[illegible] بمعنى لكن من قوله ولكن للاستدراك تقديره
لكن العطف بطريق الاستدراك [illegible] النفي لكن العطف بهذا
الطريق انما يصح عند اتساق الكلام اي انتظامه وذلك انما
يتحقق بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير

منفصل يستقيم العطف والثانى ان يكون محل الاثبات غير محل
النفي فيمكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام اوله والا فهو مستأنف
اي ان لم يثبت الاثنان لا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستأنفا
مقطوعا عن الاول مثال فوات المعنى الاول رجل قال هذا
العبد الذي في يدي لفلان فقال فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان
آخر فان وصل قوله لكن لفلان بقوله ما كان لي قط يكون الكلام
متسقا فيجعل النفي متعلقا بالاثبات على معنى تحويل الملك من
المقر له الاول الى المقر له الثاني ويكون العبد للمقر له الثاني ويكون قوله
لكن بيانا بانه نفى العبد من نفسه الى الثاني لا انه نفى نفيا مطلقا
فان فصل قوله ولكن لفلان كان ذلك رد الاقرار ونفيا للملك
عن نفسه مطلقا من غير تحويل الى الثاني فلا يتسق الكلام فيرجع
العبد الى المقر ولا ينفع قوله بعد ذلك ولكن لفلان لانه يكون
شهادة بفرد وشهادة الفرد لا تثبت الملك فان قلت متى
نفى الملك عن نفسه من الاصل كان قوله لفلان اقرارا بملك
الغير لآخر فينبغي ان يكون مردودا وان كان متصلا قلت لكن
لفلان بيان تغيير لذلك النفي لان ظاهر كلامه ان النفي تكذيب
للاقرار ورد للملك الى المقر وان كان محتملا لان يكون نفيا
للملك عن نفسه الى فلان اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه
له ثم وقع في يد المقر فاقر انه له فقال زيد العبد وان كان
معروفا بكونه لي لكنه في الحقيقة لعمرو فيكون قوله لكن لعمرو بيان
تغيير وشرط في بيان التغيير ان يصير الكلام موقوفا على الآخر

حيث

يثبت حكمهما معا الا انه يثبت الحكم في الصدر ثم حكم الآخر اعلم
ان مسئلة الاقرار لا يصح مثالا الا ان يحتاج في لكن المخففة والمذكور
في هذه المسئلة لكن المشددة التي من حروف المشبهة الا انه
لما كانا مشتركين في الاستدراك ومتساويين في الحكم اوردها
في هذا البحث ومثال فوات المعنى الثاني ما ذكر في المتن كالامة
اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز
النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين ان هذا فسخ للنكاح ويكون
باطلا وهو فصل لكن مستدرك يعني جعل لكن لابتداء النكاح بعد
الانفساخ لان هذا نفى فعل اي نفي الاجازة بقوله لا اجيزه
واثباته بعينه فيكونان متضادين والنفيا وبطل لان فا
فلا يستقيم فيه معنى العطف فان قلت لا نسلم انه نفى فعل واثباته
لان النكاح بمائة غير النكاح بمائة وخمسين قلت لا نسلم المغايرة
لان المال تبع في النكاح الا يرى انه جائز بنفي المال وفساده
ولو قال المولى للزوج اجزت النكاح ان زدت خمسين درهما
جاز النكاح الاول واو لاحد المذكورين وان كانا مفردين بعينه
تثبت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احدهما
اعلم ان او موضوعة لاحد المذكورين مختار شمس الائمة
وفخر الاسلام واليه ذهب عامة اهل اللغة وذكر صاحب التقويم
وجماعة من النحويين انها موضوعة في الخبر للشك فاذا قلت
رايت زيدا او عمرا او ضربت يعني رؤية كل منهما على سبيل الشك
وانك لم ترهما جميعا وانما رأيت احدهما ولكن شككت في



معرفة وذلك في احتمال كل واحد منهما ان يكون هو المراد وان
لا يكون وفي غير الخبر موضوعة للتخيير او الاباحة لان الشك انما
يتحقق عند التباس العلم بشيء وذلك انما يكون في الاخبار دون
الانشاء لانه لاثبات الحكم ابتداء وهذا قول فخر الاسلام ان الشك
ليس معنى مقصودا في المخاطبات حتى توضع له كلمة توجب
التشكيك لان الكلام موضوع للافهام فان قلت التشكيك
قد يكون مطلوبا بالغرض محتاجا الى ان يعبر عنه بلفظ او قلت
لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ اخر اذ الترادف
خلاف الاصل وقوله هذا حر او هذا كقوله احدكما حر وكون او
لاحد المذكورين اولى من كونها للشك لان مواضع استعمالها
لا تخلو عن المعنى الاول ولا يوجب المعنى الثاني الا في الخبر وهذا الكلام
انشاء اي انشاء للحرية يحتمل الخبر اي يصلح ان يكون خبرا عن حرية
سابقة فاذا لم يمكن للحرية سابقة جعل انشاء احترازا عن الكذب
فصار انشاء شرعا واخبارا حقيقة فاوجب التخيير يعني من حيث
انه انشاء شرعا اوجب اختيار العتق للمولى بان يكون له ولاية
ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ومن حيث انه اخبار لغة اوجب
الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع و
انشاء بقوله في احتمال انه اي اختيار المولى ايقاع العتق في
ايهما شاء بيان اي اظهار لما في الواقع يعني لا يكون له ان يعين
العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق في الذي او
اذا تذكر وفي حال البيان انشاء من وجه فشرطنا صلاحية المحل

بان قال وكلت فلانا او فلانا ببيع هذا العبد يصح استحسانا
وايهما باعه صح كما اذا قال وكلت به احدهما

١٠٤

تعذر البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق و
يتعين الحي للعتق واظهار من وجه فيجبر على البيان ولو كان انشاء
محضا لم يجبر اذ المرء لا يجبر على انشاء العتق واذا صح فيه
جهتان تعمل بهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع
التهمة فلم يسمع بيانه في الميت وجهة الاظهار في غير موضع
التهمة فاجبر عليه وعلى هذا الوفاق ذلك يعتبر من قيمة احدهما
الف وقيمة الاخر مائة ثم مرض وبين العتق في اكثر القيمة يصح
ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة فلا يتعلق
به حق الورثة كالمكاتب واذا دخلت كلمة او في الوكالة بان
قال وكلت فلانا او فلانا ببيع التوكيل الشيء ... صح
وكلت احدهما وايهما باع صح ويشترط اجتماعهما لان او في موضع
الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء بخلاف البيع يعني اذا دخل
في المبيع او الثمن بان قال بعتك هذا او هذا او قال بعتك هذا
بعشرة او بعشرين يفسد البيع للجهالة والاجارة بان قال آجرت
اليوم هذا او هذا او قال اجرت اليوم هذا بدرهم او درهمين
تفسد الاجارة لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم
فبقي المعقود عليه او المعقود به مجهولا الا ان يكون من له الخيار
بائعا كان او مشتريا معلوما في الثنتين او ثلثة استثناء مما فهم
من قوله بخلاف البيع والاجارة يعني ان البيع والاجارة لا يجوز
الا اذا كان من له خيار التعيين معلوما وكان الترديد فيه
من المبيع والمتاخر اثنين او ثلثة بان قال بعت هذا او هذا



على انك بالخيار ما عدا ايهما شئت فيصح تسميتهما وعند زفر
وان تامع لا يجوز العقد وهو القياس لجهالة المبيع وعدم
ان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار لا يفضي الى المنازعة لان
خيار الشرط لما كان جائزا في ثلثة ايام فقط الحقنا ثلثة بالخيار به
ولم يجز اذا كان المبيع اكثر من ثلثة اعتبارا بالحاق بالزمان فان قلت
المقيس عليه فيه شرط الخيار هو حكم دون العقد وههنا المعلق هو
العقد والثابت في العقد اقوى من الثابت في الحكم فكيف يجوز
الالحاق قلنا المقصود هو الحكم والعقد وسيلة فاستويا في جواز
الالحاق فان قلت فعلى هذا كان الواجب ان يجوز الخيار في الحق
فوق الثلثة عندهما كما في شرط الخيار قلت شرط الخيار فوق
الثلثة ثبت بالاثر بخلاف القياس فلا يجوز الالحاق وفي المهر
كذلك عندهما يعني فالاذا تزوج رجل امرأة على الف حالة
او على الفين الى سنة يثبت الخيار للزوج اي صح التخيير اي ان كان
التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين وصفا كما ذكرنا او جنسا
كما اذا تزوجها على الف درهم او مائة دينار يعطي اي المهرين شاء
وفي النقدين يجب الاقل يعني وان لم يكن التخيير مفيدا
كما في الف او الفين او الالف الحالة والالف المؤجلة فيجب الاقل
اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد ولا وجه
للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه والتخيير
لا يعدم التسمية ولهذا لو طلقها قبل الدخول يجب نصف
الاقل اتفاقا فان قلت ان بين النقدين لا يعين لان الحاكم في ...

كذلك فيما اذا تزوج على هذا العبد او على هذا العبد واحدهما اوكس
فانه يجب الاوكس عندهما وعنده يحكم مهر المثل والمسئلة في
المنظومة وعنده اي عند ابي حنيفة يجب مهر المثل في هذه المسائل
لانه هو الواجب الاصلي في النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت
التسمية معلومة فلم يوجد فيصير اليه ثم عنده في مسئلة الالف الحالة
او الالفين الى سنة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها
فان كان اقل من الالف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء وفي
الكفارات ككفارة اليمين في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكفارة الحلق
الواجبة بقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وكفارة
جزاء الصيد بقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل
من النعم الاية يجب احد الاشياء عندنا فيكون المكلف مخيرا
باداء واحد من هذه الاشياء على احتمال الاباحة فلو ادى الكل لا
يقع عن الكفارة الا واحد وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل
يعاقب على واحد منها وهو ما كان ادنى قيمة منه لان الفرض يسقط
بالادنى والفرق بين التخيير والاباحة انها اخص من التخيير فاذا
قيل جالس الفقهاء او المحدثين يجوز الجمع بينهما او احدهما ...
بينهما بخلاف ما اذا قيل طلق امرأتي فلانة او فلانة لا يجوز الجمع
بين طلاقيهما خلافا للبعض وهم العراقيون والمعتزلة فان الكل
واجب عليه عندهم على سبيل البدل فاذا فعل احدها ...
سقط وجوب باقيها واذا ادى الكل يثاب على كل واحد منها



واذا ترك الكل يعاقب كل واحد لان التكليف بالمجهول
تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل قلنا لا نم انه تكليف بما ليس
في الوسع لانه باختيار المكلف وشروعه بغير معلوم فكذا اذا
شرع بعد امر معين فاختيار المكلف كاف في صحة التكليف
ولا يكون هذا تكليفا بما ليس في الوسع كالمة او لايجاب واحد
لا بعينه ولا يلزم منه ايجاب الجميع وقوله تع انما جزاء الذين
يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او
يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض
للتخيير عند مالك لان او للتخيير في اصل الوضع فيخير الامام بين
كل نوع من انواع اجزية قطع الطريق وعندنا كلمة او للترتيب
على حسب اجرامهم فيكون بمعنى بل كما في قوله تع فهي كالحجارة او
اشد قسوة اي بل يصلبوا اذا تعقب المحاربة بقتل النفس في
واخذ المال بل يقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط ولم يقتلوا
بل ينفوا من الارض اي يحبسوا حتى يتوبوا اذا اخافوا الطريق
وهذا اصل معلوم وهو ان الجناية اذا تفاوتت بالجملة بتفاوت البعض
على البعض وانواع الجناية متفاوتة في الغلظ والخفة وكذلك
الاجزية فيستحيل ان يعاقب باخف انواع الاجزية عند غلظ
الجناية وباغلظها عند خفتها وقد ورد بيان تقسيم الاجزية
على احوال الجناية لما روي عن ابن عباس رضي عن النبي عم وادع في
ابا بردة ان لا يعينه ولا يعان عليه فجاء اناس يريدون الاسلام في
قطع الطريق بردة عليهم الطريق فنزل جبرائيل عم بالحد عليهم

الحد

عند من اجبر عليه ولو لم يكن كلامه محتملا للتعيين لما اجبر عليه والكلام
بالمحتمل اولى من الاهدار كما في قوله للاكبر سنا منه هذا ابني يحمل
ما وضع لحقيقته وهو لا يصلح لها فيحمل على مجازه [illegible] وهو احدهما

ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن
اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ينفى ومن
المراد الاخافة ينفى من الارض فان قلت ينفى اراده الهدام لا يخرج
الشخص عن كونه حربيا والحد لا يجب بقطع الطريق عليه وان
كان مستامنا قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام فانهم كانوا
سلمين او يقال جاووا على قصد الاسلام فهم بمنزلة اهل الذمة و
الحد واجب بالقطع على اهل الذمة وقالا اذا قال لعبده ودابته
هذا حر او هذا انه باطل لا يثبت به شئ لانه اسم لاحدهما غير عين
بعينه او وضع لاحد الشيئين وذلك الاحد اعم من كل منهما على
التعيين والاعم تجب صدقه على الاخص وذلك الاحد الاعم
غير محل للعتق اى غير صالح له وانما يصلح له الواحد المعين الذى
هو العبد ولنا انه اى ابو حنيفة ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق
عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام يتعلق بالذوات
لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد خاصة لم
يعتق عندهما وفي المبسوط انه يتعين بالنية وعنده هو كذلك يعني
او لاحد الشيئين غير عين وان غير المعين ليس بمحل لكن اصل
التعيين حتى لو كانا عبدين يتناول الايجاب احدهما على احتمال
التعيين حتى لزم التعيين في مسئلة العبدين اى لو كان المذكوران
عبدين اجبر عليه ولو لم يكن كلامه محتملا للتعيين لما اجبر عليه والكلام
بالمحتمل اولى من الاهدار كما في قوله لاكبر سنا منه هذا ابنى فحمل
ما وضع لحقيقته وهو لاحدهما غير عين مجازا عما يحتمله وهو احدهما

قوله ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما لان الباطل لا حكم له ولقائل ان يقول
لا نسلم ان ظاهر العبارة تدل على عدم العتق عندهما اذا نوى العبد خاصة وذلك لان الكلام في المطلق
عن النية اذ المقيد بها اذا كان قابلا لها يكون عاما مخصوصا فلا يشترط له غير صلاحية المقصود
بالحكم لا كل ما صدق عليه اللفظ لعدم الحاجة اليه عند ارادة الخصوص ويؤيد ذلك ما نقل عن
المبسوط من ان العبد يتعين بالنية

قوله حتى لزم التعيين في مسئلة
العبدين الى اخره الحاصل ان الكلام في مسئلة العبدين جار على حقيقته لعدم الصارف وفي
هذه المسئلة مصروف عن حقيقته وهو الواحد الاعم لوجود الصارف وهو عدم صلاحية
الدابة للحكم الى مجازه وهو الواحد المعين اذ العمل بالمجاز المحتمل اولى من الاهدار صونا
لكلام العاقل عن اللغو

رحاوى

على احوال الجناية لما روى عن ابن عباس رضى عن النبى عم وادع
ابا برزة ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام
فقطع اصحاب ابى برزة عليهم الطريق فنزل جبرائيل عم بالحد فيهم



على اضمار التعيين وان اسمي لك حقيقته اي تعذر العمل بحقيقته
فيلغو او تحمل ما ضم الى العبد وكانه قال هذا حر وسكت وههنا
يتقرر الاستعارة عند ابي حنيفة لان الكلام يصح بنفسه لان المجاز خلف عن
الحقيقة في التكلم ولم ينعقد الايجاب المبهم هنا فيبطل المجاز كما في
الاكبر سنا منه واعلم انه لو قال مجاز المائة بكلمة لكان اولى لانه مجاز
لم لا مجاز عنه ويمكن ان يقال ضمنه معنى التعيين فكانه قال بمقابل
اللفظ الموضوع لحقيقته مستعار من معنى المجازي ويستعار كلمة او
للعموم لمناسبة بين مفهومه وبين العموم في عدم التخصيص بواحد
معين فيصير بمعنى واو العطف من حيث ان المذكورين منفيان او
مثبتان جميعا كما في واو العطف لا حقيقة يعني لا يكون كالبيان الواو
نفسه لان كل واحد منهما مراد بانفراده وذلك اي كونه مستعارا
بمعنى واو العطف اذا كانت في موضع النفي او في موضع الاباحة
كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا فهي اذا كلم احدهما يحنث اتهما
كلهم لان النكرة في موضع النفي تعم ويكون كل واحد منهما مقصودا
بالنفي بخلاف الواو حيث لا يحنث الا بكلامهما لانه عطف على سبيل
الجمع ولا يحنث الا بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد
احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم دل الدليل
على ان لا يفعل واحدا منهما لكون كل واحد منهما محرما شرعا و
لا تأثير لاجتماعهما في المنع ولو كلمهما لم يحنث الا مرة كالواو ولان
اليمين واحدة وكونه ممتنعا عن كلام كل واحد منهما لا يوجب كونه
يمينين لان تعدد الحنث تتعدد هتك حرمة اسم الله ولم يوجد

بينهما الا حنث واحد مثال النفي قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا
فانهما اطاع يكون مرتكبا للمنهي ولو قال وكفورا لا يكون مرتكبا
للنهي بطاعة احدهما فيبطل الآثم عتبة والكفور الوليد لان عتبة كان
ركابا في الاثم متعاطيا لانواع الفسوق وكان الوليد غاليا في الكفر
شديد الشكيمة في العتو ومثال الاباحة لو حلف لا يكلم احدا الا
فلانا او فلانا فقوله الا فلانا استثناء من الحظر والاستثناء من الحظر
اباحة والاباحة اطلاق ورفع قيد وذلك من دلائل العموم ولهذا
لو اذن في عبده في نوع يكون ماذونا في الانواع كلها ولما ثبت ان
الاباحة من دلائل العموم افاد كلمة او عموم الاجتماع فله ان يكلمهما
من غير حنث بمنزلة واو العطف الا انها تفارق الواو في انه لو جالس
الفقهاء والمحدثين لم يحنث ان يجالس كل واحد من الفريقين منفردا
او بعيد اباحة الجمع والواو بوجه فان قلت انما يصار الى المجاز اذا
لم يمكن الاجراء على حقيقتها فما المانع من حمل او على حقيقتها وهي
احد المذكورين قلت المانع هو الاستثناء من معناه لو حمل على حقيقتها
لان معناه لا اكلم احدا الا احد هذين الشخصين فانهما كلم يحنث
لانه حرم على نفسه كلام جميع الناس الا كلام شخص غير معين
فايهما كلم فهو معين فيكون حراما فيلغو معنى الاستثناء ويستعار
كلمة او بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام بان
يكون احدهما اسما والاخر فعلا او احدهما ماضيا والاخر مستقبلا
ويحتمل الكلام ضرب الغاية بان يكون الفعل الاول ممتدا او العرف
يباح حتى والا ان حتى تجيء بمعنى العطف دون كلمة الا ان وكون الثاني

حتى اس الاول او يتمن شرطا في صيغ دون الالا ان قوله تع ليس لك
من الامر شئ او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون او ههنا بمعنى
حتى لانه لو كان على حقيقته فاما ان يكون معطوفا على شئ او على ليس
والاول عطف الفعل على الاسم والثاني عطف المضارع على الماضي
وهو ليس بحسن فلما سقط حقيقته استعيرت للغاية لان او لاحد
المذكورين وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال
الاخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل ومعنى الامر ممتد كما
يحتمل الغاية على معنى ليس لك من امرهم شئ في عذابهم او
استيصالهم او هدايتهم الى ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم و
ما عليك الا البلاغ او الا ان يتوب عليهم يعني نفي الامر ممتد
في جميع الاوقات الا وقت وقوع توبتهم فعنده ينقطع امتداد
سبب نزول الاية ان النبي عم استاذن ان يدعو عليهم فنهى عن
ذلك وروى انه عم لما شج وجهه يوم احد سال اصحابه ان يدعو
عليهم فنهى عن ذلك وروى فقال عم ما بعثني الله لعانا ولكن
بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الاية ونهى
عن الدعاء عليهم او سؤال الهداية وفيه بحث لان او اذا كان
بمعنى حتى ويكون للغاية ينتهي عند التوبة كما في قولك لالزمنك
او تقضي ديني فان الملازمة ينتهي عند القضاء فيصح الدعاء
عليهم او سؤال الهداية والاول ممتنع والثاني تحصيل الحاصل ::
وتعالى ان يكون العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها
فانه ذكر في الكشاف ان قوله تع او يتوب عليهم عطف على ما قبله

قوله وفيه بحث الى اخره الجواب ان الكلام ساكت عن ذلك والساكت ليس
بحجة على الاصح كما يجيء على انا نختار الشق الثاني وتحصيل الحاصل ممنوع
لم لا يجوز ان يكون المراد من سؤال الهداية الدوام والثبات عليها

قوله والاول ممتنع والثاني تحصيل الحاصل وجه الاول انه اذا تاب عليهم
كيف يصح دعاءه عليهم ووجه الثاني انه اذا تاب عليهم فقد حصلت
الهداية لهم فيكون سؤال الهداية لهم تحصيل الحاصل

قوله ولقائل ان يقول الى اخره والجواب على ما ذكره الزمخشري رحمه الله
يخرج الاية عن ان يكون من هذا القبيل ومثاله نحو لو قال والله لا ادخل
هذه الدار او ادخل تلك الدار بالنصب فان او فيه بمعنى حتى اذ ليس
قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول
الدار الاولى الى ان يوجد دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث
ولو دخل الثانية اولا بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه لتعذر
العطف عليه

رحاوى

وهو يكبتهم وقوله ليس لك من الامر شيء معترض والمعنى الله
مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان
اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء
انما انت عبد مبعوث لانذارهم وايضا اطلاق فساد العطف
على ما ليس حسنا ليس حسنا وكان الاولى ان يطرح المص قوله
لاختلاف الكلام ونقدر العطف يكون باعتبار عدم فعل منصوب
فيما قبله وهو ليس لك من الامر شيء وعدم صلاحية المعنى العطف
وفيه نظر فان مقدر ان المنصوب في الكلام السابق لا يمنع العطف
لان العطف في الجمل لا يستلزم الاشتراك في الاعراب الا ترى ان
قوله لا تنه عن خلق وتاتي مثله فان تاتي منصوب باضمار ان بعد
الواو ولم يسبق مثله ولم يمنع الاجراء على الصفة وهي الجمعية

وحتى للغاية اى للحد لانه يعني ان ما بعدها غاية لما قبلها لو كان
جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله
حتى مطلع الفجر واما بمعنى الاطلاق اى بمعنى عدم انضمام القرينة
فالاكثر على ان يعد داخلا فيما قبلها كالى اى كما ان الى للغاية و
يستعمل للعطف لمناسبة الى المعطوف بعطف المعطوف عليه
وكذا الغاية بعطف المقابيح فيام معنى الغاية كقولهم استنت
الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة السنان ان يرفع يديه و
يطرحهما معا في حالة العدو حتى القرعى جمع قريع وهو الفصيل الذي
لم يبتر ابعض في ذنبه الملح فان المعطوف ارذل لان القرعى لا تستطيع
ان يقع منه السنان لضعفها وهذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من هو اعلى

قوله وايضا اطلاق الفساد في العطف على ما ليس حسنا
بل تناسب المتعاطفين انما هو شرط الاحسنية م ح

قوله وفيه نظر الى اخره يمكن الجواب بان الكلام في عطف
مجرد الفعل على الفعل لا عطف الجملة على الجملة وما ذكره
من الاستشهاد لا يرد علينا للفرق بين الواو واو لان الواو
تنصب المضارع بان مضمرة بعد الواو الا اذا كانت للمعية دون
العطف بخلاف او فانها لا تنصب المضارع بان مضمرة
بعدها الا اذا كانت بمعنى الى وهو ممنوع لان الفعل فيه
منصوب بان مضمرة بعد الواو ولوقوعه جواب النهي
رحاوى

ينبغي ان يتكلم بين يديه لعلو قدره ومواضعها اى مواضع كلمة حتى
في الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى كقولك سرت حتى ادخلها
فان قلت ان يجعل خبر عن مواضعها وهو غير صادق قلت اراد
بالمواضع المستعملات تسمية للحال باسم المحل او المضاف محذوف
في مواضعها اى بيان مواضعها او في الخبر بعض من مواضعها في الافعال
موضع ان يجعل حتى كذا وكذا او غاية بالنصب على ان يجعل غاية
هي جملة مبتداة ومعنى كونها جملة مبتداة عدم كونها معمولة لما قبلها
كقولك ضربت النساء حتى ضربت هند وليس لها محل من الاعراب
لانها جملة مستأنفة بخلاف قولك سرت حتى ادخلها الجار والمجرور
معمول لقولك سرت وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد
وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء او بمعنى علامة الغاية بوجود المعنيين
احدهما ان يكون ما قبل حتى قابلا للامتداد والآخر ان يكون ما بعد حتى
دليلا صالحا للانتهاء ما قبلها فان لم يستقم معنى الغاية بانعدام المعنيين
او احدهما فللمجازاة بمعنى لام كي لمناسبة بين الغاية والمجازاة
لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي بوجود الغاية فان تعذر
هذا اى ان يجعل بمعنى لام كي جعل مستعارا للعطف المحض وبطل
معنى الغاية وعلى هذا اى على ما ذكرنا من المعاني الثلثة مسائل
الزيادات كان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر ثم ترك ضربه
قبل الصياح يحنث لان الضرب يحتمل الامتداد فيجعل غاية حقيقة
صفة ما دام ممتنع عن الضرب قبل الغاية يحنث ولو قال ان لم
آتك حتى تغديني فعبدي حر فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله

قوله كقولك سرت حتى ادخلها بالنصب وحتى في ذلك حرف
جر فيقدر بعدها كلمة انْ لتكون في ذلك داخلةً على الكلام تقديراً بتاويل
المصدر لئلا يلزم دخول الجار على الفعل قوله ان يجعل غاية بمعنى
الى ضابط ذلك ان يقع بعدها مضارع منصوب سواء اتحد فاعله
وفاعل الفعل الذى قبل حتى نحو سرت حتى ادخلها او تعدد نحو انْ لم
اضربك حتى تصيح فحتى في ذلك حرف جر فيقدر بعدها كلمة انْ لتكون
داخلة على الكلام بتاويل المصدر قوله وهي جملة مبتداة
اى وهي حرف ابتداء وما بعدها جملة مبتداة غير معمولة لما قبلها
فعلية كانت او اسمية غير ان الخبر قد يكون مذكورا في الاسمية نحو ضربت
زيدا حتى زيد غضبان وقد يكون محذوفا نحو اكلت السمكة حتى راسها
بالرفع اى ماكول ويمتنع تقدير ان بعدها لكونه حرف ابتداء ومثال
الفعلية وزلزلوا حتى يقول الرسول في قراءة من يرفع يقول واما
على نصب فتكون بمعنى الى قوله مسائل الزيادات
اى الثلاثة المتفرعة على المعاني الثلاثة على الترتيب
قوله يحنث بعتق العبد لوجود الشرط وهو نفي الضرب
المغيا بالصياح رهاوى

قوله ولو قال ان لم آتك حتى تغديني هذه المسألة الثانية المتفرعة على السببية والمجازاة قوله فيكون المعنى لكي تغديني وشرط البر فيها اتيانه اليه اتيانا صالحا لكونه سببا صالحا للتغدية حتى لو اتاه كذلك بان اتاه معظما زايرا له بر في يمينه سواء غداه او لم يغده لان شرط البر وجوديا ما يصلح سببا وان لم يترتب عليه المسبب بخلاف ما لو اتاه محقرا له

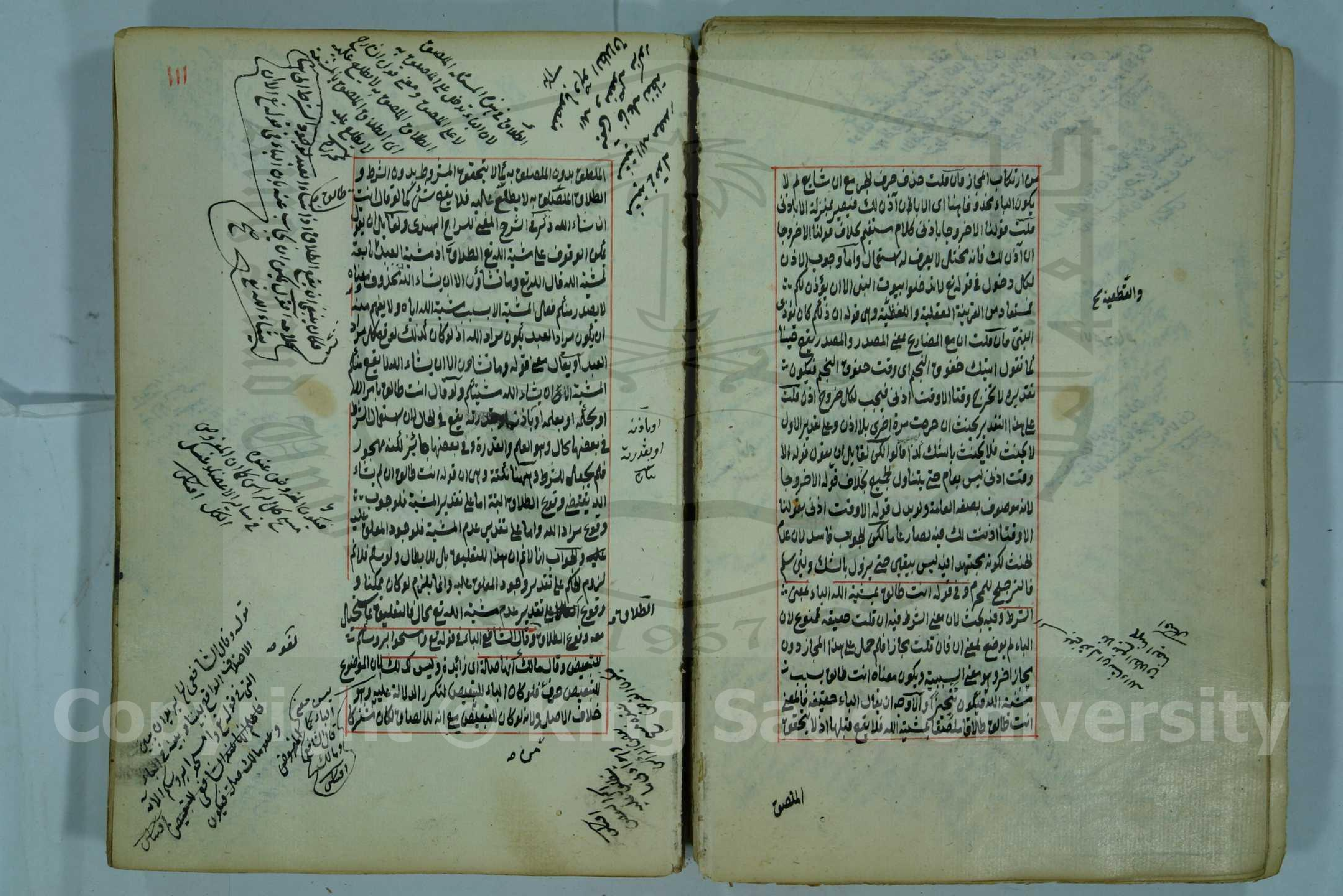
قوله وان لم آتك حتى اتغدى هذه هي المسألة الثالثة المتفرعة على العطف المحض قوله بمعنى الواو انسب اه يمكن ان يقال كونها بمعنى الفاء انسب لظهور المناسبة بين الغاية والسببية اذا المسبب تعقيب السبب والمغيا تعقيب الغاية قوله وفائدته اي فائدة المعطوف في هذه المسئلة لو لم يات اولا وتغدى مع التراخي بحنث اما اذا اتى فتغدى من غير تراخ بر في يمينه

رحاوكى

حتى تغديني لا يصلح دليلا على الانتهاء لان التغدية احسان والاتيان داع لزيادة الاتيان وما كان داعيا لشيء لا يصلح ان يكون منتهيا له فلم يمكن حملها على الغاية والاتيان يصلح سببا والتغدي يصلح جزاء فحمل عليه فيكون المعنى لكي تغديني ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك تعبدي حر قال الشيخ قوام الدين الاتقاني حتى اتغدى بدون الالف كذا السماع عن مولانا همام الدين السغناقي ولكن السماع عن بالالف وجه الاول ان حتى لما استعير للعطف وما عطف مجزوم فحذف الالف مما بعدها علامة للجزم وعندي ثبوت الالف اوجه لان ما قلنا من وجه الاستعارة تغيير المعنى لا تغيير الاعراب فلا حاجة اذن للجزم الابدي الى قولهم قدم الحاج حتى المشاة اي حتى انتهوا الى المشاة ثم قالوا الجملة لا يجب لا بالى يستعير حتى ههنا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح ان يكون غاية للاتيان بل هو داع اليه ولا يصلح ان يكون سببا لفعله ولا فعله جزاء كالاتيان نفسه لان الشخص الواحد لا يكون مجازيا ومجازى فاذا لم يصلح للمجازاة حمل على العطف بالفاء هذا ما قاله الشراح ولقائل ان يقول المذكور سابقا ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر نحو اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه وانما لم يحمل على الواو كما ذهب اليه العتابي لان الترتيب انسب بالفاء وعند تعذر الحقيقة الاقرب بالمجاز

الانسب انسب وقال الشيخ قوام الاتقاني في شرحه للمنار كونه
بمعنى الواو انسب عندي لان تجوز الاستعارة للعطف المناسبة
بين العطف والغاية من حيث اتصال الغاية بالمغيا كاتصال
المعطوف بالمعطوف عليه والاتصال في الواو اكثر لانه لا يتقيد
بحال دون حال فكان اولى وفائدته انه ان اتى وتغدى مع التراخي
يحنث اما اذا اتى فتغدى من غير تراخ بر في يمينه ومنها اي من
حروف المعاني حروف الجر فالباء للالصاق فما دخل عليه الباء
الملصق به وهو شأن الاثمان حتى لو قال ان اشتريت منك بهذا
العبد بكر حنطة جيدة فعبدي حر يكون الكر ثمنا لان المقصود
في الالصاق وهو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلات فيصح
الاستبدال به اي بذلك الكر ثمنا قبل القبض ولو كان مبيعا
لما جاز الاستبدال قبل القبض بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر
فقال اشتريت منك كر حنطة جيدة بهذا العبد يكون سلما ولا
يجوز الا مؤجلا لانه اضاف الشراء الى الكر فيكون مبيعا والمبيع
يشترط وجوده لصحة البيع واذا لم يكن موجودا يكون دينا و
المبيع بالدين يكون سلما ولو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي
حر يقع على الصدق يكون اخباره ملصقا بالقدوم الصادق حتى
لو اخبر كاذبا لا يعتق بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم
فهذا يقع على مطلق الخبر حتى اذا اخبره صادقا او كاذبا ان فلانا
قدم يعتق العبد لانه لم يوجد في كلامه ما يدل على الالصاق فان
قلت ان مع اسمها وخبرها قائم مقام المفعول الثاني فلا بد فيه من

تقدير الباء لان المفعول الثاني لا يجيء بدونه فلا يبقى الفرق قلت
سلمنا انه يقدر الباء ولكن لا نم عدم الفرق لان ان مع اسمها و
خبرها يقتضي الاسناد وهو لا يقتضي الصدق ولو قال ان خرجت من
الدار الا باذني فانت طالق فيشترط تكرار الاذن في كل خروج
لان الباء للالصاق وهو يقتضي ملصقا وملصقا به فيكون تقدير
قوله الا باذني الا خروجا ملصقا باذني فيكون المستثنى منه نكرة
في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي تقديره لا تخرج خروجا الا باذني
فصار كل الخروج مشروطا بهذا الوصف فاذا خرجت بغير اذنه
يحنث ويكون هذا من قبيل لا اكل اكلا لان المقدر كالملفوظ
لا من قبيل لا اكل كما سيجيء من ان الاكل المدلول عليه بالفعل
ليس بعام ولهذا لا يجوز تخصيصه فظهر ان ما ذكره صاحب
الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع
النفي فيعم ليس كما ينبغي بخلاف قوله ان خرجت من الدار الا ان
اذن لك فانت طالق فلا يحمل على الاستثناء لان الاذن غير
مجانس للخروج فيجعل مجازا عن الغاية لمناسبة ان الغاية قصر
الامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان المستثنى قصر للمستثنى منه
وبيان لانتهاء حكمه فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا
الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المانع قال الفراء
يحنث لانه بمنزلة الا باذني وهذا اشبه لان الا ان تكلم الى تقدير
الباء وان كان قليلا كما روي عن رؤبة اذا قيل له كيف اصبحت
قال خير اي بخير وكما قيل الله في موضع القسم واريد بالله [illegible]



من ارتكاب المجاز فان قلت حذف حرف الجر مع ان شايع لم لا
يكون الباء محذوفا ههنا اى الا بان آذن لك فيصير بمنزلة الا باذني
قلت قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا
ان آذن لك فانه مختل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن
لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم
فمستفاد من القرينة العقلية والعرفية وهي قوله ان ذلكم كان يؤذي
النبي فان قلت ان مع المضارع بمعنى المصدر والمصدر يقع حينا
كما تقول اتيك خفوق النجم اى وقت خفوق النجم فيكون
تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن قلت
على هذا التقدير يحنث ان خرجت مرة اخرى بلا اذن وعلى تقدير الاول
لا يحنث فلا يحنث بالشك لذا قالوا لكن لقايل ان يقول قوله الا
وقت اذني ليس بعام حتى يتناول الجميع بخلاف قوله الا خروجا
لانه موصوف بصفة العامة ولو سلم قوله الا وقت اذني بقولنا
الا وقتا اذنت لك فيه لصار عاما لكن الجواب فاسد لان عدم
الحنث لكونه مجتهدا فيه ليس ببقاء حتى يزول بالشك ولئن سلم
فالترجيح للمحرم وفي قوله انت طالق بمشية الله الباء بمعنى
الشرط وفيه بحث لان معنى الشرط فيه ان قلت صيغة ممنوع لان
الباء لم يوضع لمعنى ان فان قلت مجازا فلم حمل على هذا المجاز دون
مجاز اخر وهو معنى السببية ويكون معناه انت طالق بسبب
مشية الله فيكون تنجيزا والاوضح ان يقال الباء حقيقة فالمعنى
انت طالق طلاقا ملصقا بمشية الله فلا يقع قبلها اذ لا يتحقق

الملصق

111

الملصق بدون الملصق به لا يتحقق المشروط بدون الشرط و
الطلاق الملصق به لا يطلع عليه فلا يقع شيء كما لو قال انت
ان شاء الله ذكره في الشرح المغني للسراج الهندي ولقايل ان يقول
يمكن الوقوف على مشية الله في الطلاق اذ مشية العبد تابعة
لمشية الله قال الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله تحقق وقوعه
لا بعقد رسالتم فعال المشية الا بسبب مشية الله اياه ولا يلزم منه
ان يكون مراد العبد يكون مراد الله اذ لو كان كذلك لوقع كل مراد
العبد او يقال معنى قوله وما تشاؤن الا ان يشاء الله لا يقع منكم
المشية الا حال ان يشاء الله مشيتكم ولو قال انت طالق بامر الله
او بحكمه او بعلمه او باذنه او بقدرته يقع في الحال لان معنى الشرط
في بعضها محال وهو العلم والقدرة وفي بعضها جايز لكنه مهجور
فلم يجعل للشرط وههنا نكتة وهي ان قوله انت طالق ان لم يشاء
الله يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب
وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه
عليه والجواب انا لا نسلم ان هذا للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم
لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا و
وقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله تعالى محال فالتعليق على المحال
معه وقوع الطلاق وقال الشافعي الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم
للتبعيض وقال مالك انها صلة اى زايدة وليس كذلك لان الموضوع
للتبعيض حرف فلو كان الباء للتبعيض لتكرر الدلالة عليه وهو
خلاف الاصل ولانه لو كان للتبعيض مع انه للالصاق لكان مشتركا

والأصل عدمه وأما الصلة فلأن فيه إلغاء الحقيقة من غير ضرورة
بل هي للإلصاق وهي حقيقة فيه فيحمل عليه ولكن التبعيض
يثبت في الرأس بطريق آخر بقوله لكنها أي لكن الباء إذا دخلت
في آلة المسح كان الفعل متعديا إلى محله وهو الممسوح فيتطلب المحل
مفعولا به فيتناول كله أي كل المحل كقولك مسحت الحائط
بيدي والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيها
الاستيعاب وإذا دخلت في محل المسح كما في الآية بقي الفعل
متعديا إلى الآلة فصار المحل شبيها بالآلة فلا يقتضي استيعاب
الرأس بالمسح لأن المسح مضاف إلى اليد دون الرأس وإنما
يقتضي إلصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة
لأن ما بين أصابع اليد يتعذر إلصاقه فصار المراد به أكثر اليد و
هو الأصابع لأنه الأصل في الأخذ والبطش ولهذا يجب بقطعها
تمام الدية فإذا مسح الرأس بجميعها جاز وكذا بأكثرها وهو ثلث
أصابع فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بحرف الباء كما
زعم الشافعي وإذ قد ظهر أن المراد التبعيض اعتبر أقل ما يطلق
عليه اسم المسح إذ لا دليل على الزيادة وقال أبو حنيفة ذلك البعض
مجمل غير معلوم للحاكم من الآية فاحتيج إلى البيان وقد بينه النبي عم
بربع الرأس في حديث المغيرة ولقائل أن يقول القول بإجمال
الآية مشكل لأنه مبني على أن يكون هذا أول وضوء رسول الله صلعم
ولم يثبت ذلك لأنه لو لم يكن كذلك يلزم تأخير البيان عن
وقت الحاجة وذلك غير جائز إنما قال لأنه لم يثبت ذلك فلأنه

لا

لا بالقول ولا بالفعل والاشتغال بالبناء أو لو سلم الأولية فلا يبقى
التأخير بالنسبة إلى الذين لم يحضروا وضوء رسول الله صلعم
إذ الظاهر أن جميع المسلمين لم يكونوا حضورا في تلك الساعة
والاشتغال بالصلاة واشتهر أن هذه حادثة تعم بها البلوى فلما
لم يثبت ذلك علم أن لا إجمال في الآية فإن قلت دخلت الباء
في قوله تع وامسحوا بوجوهكم وأيديكم في التيمم مع أن الاستيعاب
شرط فيه قلت يثبت الاستيعاب بالسنة المشهورة
وهو قوله عم لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة
للذراعين والزيادة مثلها جائزة فجعل الباء زائدة فإن قلت
الحديث لا يقتضي الاستيعاب فلا يجعل الباء زائدة قلت
الوجه اسم للكل فيفهم منه الاستيعاب وعلى للإلزام فقوله له علي
ألف درهم يكون دينا لأن على للاستعلاء والدين يستعلي
على من يلزمه إلا أن يصل به أي بقوله له علي الوديعة فيقول له
علي ألف درهم وديعة فح لا يثبت به الدين لأن على يحتمل الوديعة
من حيث أن يراها وجوب الحفظ فيحمل عليه فإن دخلت كلمة
على في المعاوضات المحضة كالبيع والإجارة والنكاح مثل قولك
بعت هذا على ألف درهم كانت بمعنى الباء التي تصحب الأعواض
لأن اللزوم يناسب الإلصاق فإن الشيء متى لزم الشيء كان
ملتصقا به لا محالة ولا يحمل الباء على الشرط لأن المعاوضات
المحضة لا تحتمل التعليق لما فيه من القمار وكذا إذا استعملت في
الطلاق بأن قالت لزوجها طلقني ثلثا على ألف فطلقها واحدة



حيث ثلث الالف عندهما وعند ابي ح للشرط لان الطلاق
يحتمل التعليق وكلمة على تدل على الشرط حقيقة لان فيه معنى
اللزوم ووجود الجزاء بلازم وجود الشرط كما في قوله تعالى يبايعنك
على ان لا يشركن بالله اي بشرط ان لا يشركن فيحمل عليه اذا
امكن والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط الا ترى انه لو قال
ان دخلت هذه الدار وهذه الدار وهذه الدار فانت طالق
فدخلت واحدة منها لم يقع شيء فان قلت ان اراد باللزوم
اللزوم الذي يقابل الانفكاك فلا نسلم انه معنى على وان اراد به
الوجوب فهو موجود في المعاوضة لان العوض واجب
في مقابلة المعوض قلت اللزوم بين الشرط والجزاء اقوى منهما
وبين العوضين يعارض ايضا بعض [illegible] كان للاول اقرب الى الحقيقة
ومن للتبعيض فاذا قلت من شئت من عبيدي عتقه
فاعتقه له اي للمخاطب ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي ح
لانه جمع بين كلمة العموم وهي من وكلمة التبعيض وهي من [illegible]
فوجب العمل بحقيقتهما مهما امكن فصار الامر شيئا ولا بعضا
عاما واذا قصر عن الكل بواحد كان عملا بهما وعندهما له ان
يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتبيين كما في قوله تع
فاجتنبوا الرجس من الاوثان تقدم الكلام عليه في العام
والى لانتهاء الغاية فان كانت اي الغاية بهذا الشروع في بيان
الضابط في ان الغاية متى تدخل في حكم المغيا لانها قد تدخل
فيه كما في حفظت القران من اوله الى اخره وقد لا تدخل كقوله

تع فنظرة الى ميسرة قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم احترازا
عن الاجال المضروبة للثمن والاجارة كالبيع والنقد ورمضان
في اخرته لو بعته الى رمضان او الى الليل او الى الغد فان بعضه [illegible]
ليتناول يوجد في المستقبل بعد التكلم وقولنا غير مفتقر احترازا
عن الليل فانه يفتقر في تحققه الى كمال الاخر وهو النهار
لانه لا يسمى ليلا الا باعتبار زوال النهار كقوله له من هذا الحائط
الى هذا الحائط لا يدخل الغايتان اي الحائطان في حكم المغيا
لانها اذا كانت قائمة بنفسها لم يستتبعها المغيا ولا يلزم على هذا
دخول المسجد الاقصى في حكم المغيا مع انه قائمة بنفسها في قوله
تع سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد
الاقصى حيث دخل النبي عم في المسجد الاقصى لان ذلك
ثبت بالمشاهير لا بموجب الى قال بعض الشارحين اقول يجوز
ان يكون المرافق من هذا القبيل لانها قائمة بنفسها على التفسير المتقدم
في القيام كيف [illegible] يكون بفعل النبي عم لانه [illegible] توضاء ادار الماء
على مرافقه انتهى كلامه ولقائل ان يقول يمنع كون المرفق من
هذا القبيل لان المرفق وهو مجتمع عظم العضد وعظم الذراع
مفتقر الى اليد في الوجود فلا يكون قائمة بنفسها وان لم تكن
قائمة بنفسها فان كان اصل الكلام اي صدره متناولا للغاية كان
ذكرها اي ذكر الغاية لاخراج ما وراءها من محل الغاية كالمرافق في
قوله تع وايديكم الى المرافق فان اليد اسم للمجموع الى الابط وذكر
الغاية لاسقاط ما وراءها فيكون [illegible] الى المرفق [illegible] بنفسه لغسلوا

غير مفتقرة في الوجود الى المغيا كالمسجد والحائط قولنا موجودة قبل التكلم صح

ومعانيه لكن لا على اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل ولغا بل
ان يقول اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر المطلق
ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل
مع الغاية كلام واحد للايجاب الى الغاية لا للايجاب والاسقاط
لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والمغيا مع الغاية نص واحد
وان هذه القاعدة غير مطردة لان من قال قرأت هذا الكتاب
من اوله الى البيع لا يدخل الغاية من غير ذا قال صاحب الكشاف
لا يعقد مع الغاية مطلقا ودخولها في الحكم وخروجها منه امر
يدور مع الدليل فان لم يثبتا او لما اي صدر الكلام الغاية
او كانا فيه اي في ثبتا ولم يشك كما قال الايمان منى ان كلمت
فلانا الى رجب فان الاجال يدخل عند ابي ح في رواية الحسن عنه
لان صدر الكلام يقتضي التأبيد فذكر الغاية لاخراج ما وراءها وفي
ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لا يدخل لان في حرمة الكلام ووجوب
الكفارة في موضع الغاية شكا فلا تدخل قد ذكرها لمن تكلم اليها فلا
تدخل كالليل في الصوم في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وفي
للظرف للتمهيم اختلفوا في حذفه اي في حذف في واثباته في ظرف
الزمان اعلم ان في الكلام اختيارا تقديره وفي للظرف ولم يختلف
اصحابنا في ذلك ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في قوله انت طالق
غدا او في غد فاذا قال انت طالق غدا ان لم يكن له نية يقع في
اول النهار واذا نوى اخره يصدق ديانة لا قضاء بالاتفاق وان
قال في غد ولم يكن له نية يقع في اول النهار اتفاقا وان نوى اخره

يصدق

يصدق عند ابي ح ديانة وقضاء وعندهما يصدق ديانة لا قضاء
كما في المسألة الاولى وهذا معنى قوله وقالا هما سواء لانه اضاف
الطلاق الى الغد وبنية جزء منه خلاف الظاهر لانه تخصيص العام
فلا يصدق قضاء وفرق ابو ح بينهما فيما اذا نوى اخر النهار بان
في اذا حذف اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فيقتضي استيعابه
لانه صار مفعولا به فلا بد ان يكون واقعا في اوله ليتصل بالاستيعاب
فلو نوى اخر النهار فقد نوى غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا
يصدق قضاء واذا ثبت في يصير الظرف جزءا مبهما من النهار فيكون
نيته بيانا لما ابهم لا تغيير الحقيقة كلامه فيصدقه القاضي واذا
اضيف الطلاق الى مكان بان قال انت طالق في الدار يقع
الطلاق في الحال حيث ما كانت اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان الا ان
يضمر الفعل بان اراد بقوله في الدار في دخولك الدار فيصير بمعنى
الشرط لان الدخول لا يصلح ان يكون ظرفا للطلاق شاغلا له لانه
عرض لا يبقى فصار في بمعنى مع مجازا لان في الظرف معنى المقارنة
فيتعلق بالدخول الا انه لا يكون شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعد
الدخول بل يقع معه اعترض عليه بان الزمان عرض لا يبقى فيلزم
ان لا يصلح للظرفية والاولى منه ان يقال بوضع المصدر موضع
الزمان كثيرا والمراد وقت دخولك وفي قوله معنى الشرط دون
ان يقول للشرط اشارة اليه وقال بعضهم انه مجاز للشرط فيقع
الطلاق بعده لكن الاول اصح لانه لو قال لاجنبية انت طالق
في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان

مطلب مع

بالشرط طلقت كما لو قال لها ان تزوجتك فانت طالق كذا في [illegible]
ومع للمقارنة اي لمقارنة ما قبلها لما بعدها واذا قال انت طالق
واحدة مع واحدة او معها واحدة تطلق ثنتان وقبل للتقديم اي
لسبق ما وصف بها على ما اضيف اليه حتى لو قال لها وقت الضحوة
انت طالق قبل غروب الشمس طلقت في الحال ولا يتوقف على
وجود ما بعده وبعد للتاخير اي لتاخر ما وصف بها عما اضيفت
اليه وحكمهما اي حكم بعد في الطلاق ضد حكم قبل فيه بقوله في
الطلاق احترازا عن الاقرار فان مضادة حكم بعد لحكم قبل فيه
ليست بمطردة فانه لو قال لفلان علي درهم بعد درهم او بعده درهم
يلزمه درهمان في الصورتين لان معناه بعد درهم وجب علي درهم
او بعده درهم قد وجب علي فانه لا يفهم منه الا هذا ولو قال له علي
درهم قبل درهم يجب عليه درهم واحد لو قال قبله درهم يجب
درهمان فكان حكمهما في الصورة الاولى ضد حكم قبل لا في الصورة
الثانية واذا قيد كل واحد من قبل وبعد بالكناية كان صفة
لما بعده حتى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة
يقع ثنتان لان الطلاق المذكور اولا واقع في الحال والذي وصف
بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على
انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان وكذا لو قال
بعده واحدة البعدية صفة الاخيرة فتبين بالاولى فيلغو الثانية
لفوات المحل فان لم يقيد بالكناية كان صفة لما قبله فلو قال
لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة لان

القبلية

مطلب عند ونحو

القبلية يكون صفة للاولى فتبين بها فلا يقع الثانية لفوات المحلية
فلو قال انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لان البعدية
تكون صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية
قبلها فيقترنان فتدبر مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها
لانه في المدخول بها يقع الجميع وعند للحضرة فاذا قال لغيره
لك عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ
دون اللزوم لان عند عبارة عن القرب في اصل الوضع فيحتمل
القرب من يده فيكون امانة والقرب من ذمته فيكون دينا
فيثبت الاصل وهو الوديعة دون اللزوم لان اللزوم في الذمة
لا يكون عند حضرته حقيقة الا اذا وصل الدين وقال لفلان
عندي الف درهم دينا صح يكون اقرارا بالدين لان الدين محتمل
كلامه فيصح ذكر الدين تغييرا له وغير يستعمل صفة للنكرة
بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة ويستعمل استثناء
لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل منهما مغاير
لما قبله في الحكم تقول له علي درهم غير دانق بالرفع فيلزمه
درهم تام لانه صفة للدرهم مغاير للدانق وهو سدس درهم
احترز به عن الدرهم الذي هو دانق فانه كان في ذلك العهد
درهم على وزن دانق ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه
درهم الا دانقا وسوى مثل غير في كونه صفة واستثناء ومنها اي
من حروف المعاني حروف الشرط اي كلماته وان اصل فيها اي كلمة
ان اصل في الفاظ الشرط لانها تختص بمعنى الشرط وليس لها معنى

مطلب حروف الشرط

آخر سواه بخلاف سائر الفاظ الشرط وكلمة ان حرف في الكل
باصلها تغليبا لها لاصالتها وانما تدخل على امر معدوم على خطر
اي يحتمل للوجود والعدم والجار والمجرور صفة امر ليس بكائن
لا محالة الجملة صفة للخطر حتى بها للتأكيد والانتفاء وانما
يدخل عليه لان المقصود من دخولها هو الحمل على شيء او المنع
عنه وذلك لا يجوز في الممتنع والمتحقق الوقوع فلا يقال
ان جاء الغد مثلا الا انه يكون البتة عادة واذا قال ان لم اطلقك
فانت طالق لم تطلق حتى يموت احدهما لان عدم الشرط انما
يتحقق بموت احدهما لانه ما لم يمت احدهما يكون وقوع الطلاق
بخلاف ما اذا مات الزوج بتحقق الشرط فلا ميراث لها ان لم يدخل
بها لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت في العدة وان دخل بها
فلها الميراث لوقوع الطلاق قبيل موته وكذا ان ماتت لان قبيل
موتها يوجد وقت لا يسع فيه التكلم بالطلاق فيتحقق الشرط
واذا عند نحاة الكوفة تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازي بها
اي بكلمة اذا يعني يستعمل للشرط ويترتب عليه الجزاء من غير ان يستعمل
بالمجازاة لان المقصود من الشرط والجزاء الجزاء والشرط وسيلة
اليه فسمي استعمال الشرط باسم ما يقصد به مرة كقول الشاعر
واذا تصبك خصاصة فتجمل معناه ان تصبك لدخول الفاء
في فتجمل وذا مخصوص بان وقد لا يجازى بها اخرى اي مرة اخرى
كقول الشاعر واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس
الحيس يدعى جندب اذا بهما للوقت واذا جوزي بها يسقط

الوقت عنها كانها حرف شرط فصارت بمعنى ان وهو قول ابي ح رح
واذا يكون مشتركا بين الوقت والشرط فاذا استعمل في احدهما
لم يبق الآخر مرادا عنده وهو مذهب الكوفيين وعند نحاة البصرة
هي اي اذا موضوعة للوقت وقد تستعمل للشرط مجازا من غير
سقوط معنى الوقت عنها مثل متى بل اذا اولى بعدم السقوط
لان المجازاة لازمة في متى ما عدا متى في غير موضع الاستفهام وفي
اذا جائزة فمتى لم يسقط معنى الوقت عن متى مع لزوم المجازاة
اياه فالاولى ان لا يسقط عن اذا فانها [illegible] موضوعة للوقت لا
يسقط عنها ذلك اي عن متى معنى الوقت بحال وهو نحاة البصرة
قولهما اي قول ابي يوسف ومحمد فان قلت يلزم الجمع على قولهما
بين الحقيقة والمجاز قلت لا منافاة بينهما في هذه الصورة لان الوقت
يصلح للشرط وعدم جواز الجمع باعتبار التنافي هذا ما قيل في
شروح هذا المختصر لكنه ضعيف لان ارادة معنى الحقيقة والمجاز
من لفظ واحد ممنوع سواء تنافى المعنيان اولا ويمكن ان
يقال اذا موضوعة بازاء الوقت والشرط جميعا عندهما فان
قلت قوله وقد يستعمل للشرط يدل على انه ليس بموضوع بازاء
الكل قلت لا يدل لان اذا اذا استعمل للشرط يكون مستعملا
في بعض ما وضع له فيكون حقيقة قاصرة عند البعض [illegible]
المص له لا اختلاف فيه والاولى منه ان يقال اذا لم يستعمل الا
في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار ارادة الكلام
تعليق مضمون جملة بمضمون جملة فصار بمنزلة المبتدأ المتضمن

يعني الشرط ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له
ومما يدل على ما ذكرنا قول من قال لامرأته انت طالق اذا شئت
لم يتقيد في المجلس بالاتفاق ثم لو قال متى شئت فلو كان للشرط
لبطلت المشية اذا قامت عن المجلس كما في كلمة ان حتى اذا قال
لامرأته بعد التفريع على اختلاف المذكور في اذا اذا لم اطلقك
فانت طالق لا يقع الطلاق عنده اى عند ابي ح ما لم يمت احدهما
كما في قوله ان لم اطلقك وقالا يقع كما فرغ اى عقيب الفراغ من
كلامه مثل متى لم اطلقك لانه اضاف الطلاق الى وقت خال
عن التطليق وكما سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق والخلاف
فيما اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى
بالاتفاق واذا ما مثل اذا الا ان دخول ما يحققه في المجازاة
باتفاق النحاة وبيس بانها مسلطة لانها سلطت اذا على الجزم
وروي عنهما اذا قال انت طالق لو دخلت الدار انه بمنزلة ان
دخلت الدار لان لو للاستقبال كان لمواخاة بينهما في ان كل
واحد منهما يعلق احدى الجملتين بالاخرى على ان يكون الثانية جوابا
للاولى وكيف لسوال عن الحال يعني كيف موضوع للسوال عن
الحال فاذا قلت كيف زيد معناه على اى حال اصحيح ام سقيم وقد
يسلب عن كيف معنى الاستفهام فيبقى دالا على نفس الحال كما حكي
قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اى الى حال صنعه
فان استقام السوال عن الحال جواب ان محذوف اى حمل على
السوال والا اى وان لم يستقم السوال عن الحال بطل لفظ كيف

لا يقع الطلاق اذا فرغ من اليمين

وكذلك اى بطلانه اذا قال الزوج في قوله انت حر كيف شئت انه
ايقاع لان العتق لا كيفية له فلا يطلب نعم يتعلق الكيفية بعد الكلام
فيتحقق ايقاع به لان عند صاحبيه يتعلق الحرية بالمشية ايضا وفي الطلاق
يعني اذا قال انت طالق كيف شئت يقع الواحدة قبل المشية ثم ان
كانت غير موطوءة بانت لا الى عدة ولا مشية لها لانه يلغو تفويض
الصفة اليها في الصفة وبقي الفضل في الوصف اى الزائد
على اصل الطلاق من كونه بائنا والعدد بالرفع اى الثلاث مفوضا
اليها بشرط نية الزوج فان اتفق بينهما يقع ما نويا وان اختلفت
فلا بد من اعتبار النية اما نيتها فلانه فوض النية اليها واما نية فلان
الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق واذا تعارضتا تساقطا فيبقى
اصل الطلاق وهو الرجعي فان قلت لما فوض الزوج الامر اليها
كان ينبغي ان تستقل باثبات ما فوض اليها ولا يحتاج الى نية الزوج
قلت انما فوض اليها حال الطلاق وهو مشترك بين البينونة و
العدد فيحتاج الى نيته ليتعين احدهما كذا قال صاحب الكشف
لكنه ضعيف لانه ان اراد به الاشتراك اللفظي فيحتاج الى النقل وهو
غير ثابت وان اراد به الاشتراك المعنوي فهو غير محتاج الى النية
لانه لما قال لها كيف شئت اثبت لها ولاية اثبات اى وصف
شائت على سبيل العموم قال صاحب النهاية نافلا عن الفوائد
الظهيرية راجعت المحول في جواب هذا الاشكال فما فرغ سمعي
جوابا شافيا فيجب ان يعتمد على ما ذكره الطحاوي وابو بكر الرازي
من ان نية الزوج ليست شرطا لها في ان تجعل الطلاق بائنا او ثلاثا

لصح المحل بعد وقوع الاصل
وان كانت موطوءة فالمحل باق
بعد وجود الاصل فلها المشية
صح

في قول الفتح وان قلت لو طلقت نفسها ثنتين ونواهما الزوج لا
تطلق شيئا فكان ينبغي ان تطلق لان الثنتين حال مفوض اليها
قلت المفوض اليها من جهة الزوج ما يملك الزوج ايقاعه بقوله
انت طالق فانه لا يملك بهذا اللفظ ارادة الثنتين وكذا المفوض اليها
لا يقال على هذا ينبغي ان لا تجوز نية الثلث في قوله انت طالق لانا نقول
وقوع الثلث فيما نحن فيه ليس بمجرد قوله انت طالق وانما هو بواسطة
كيف فافترقا وانما صار الثلث هنا لا لقوله انت طالق دون
الثنتين لان قوله انت طالق يدل على الواحدة والثنتان عدد محض
فنيتهما نية ما فات بخلاف الثلث لانه فرد اعتباري موافق لمعنى الفرد
وقالا ما لا يحتمل الاشارة اي ما لا يتاتى فيه الاشارة من الامور
الشرعية كالطلاق والعتاق حاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق
اي اصل الطلاق بالمشية بتعلقه اي بتعليق الوصف قال بعض
الشارح الظن ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض لان العرض
الاول وهو الطلاق ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان
في الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والاخر بكونه فرعا
وحالا بل هما سواء في الاصلية والفرعية لعدم انفكاك احدهما عن
الاخر اذ الطلاق لا يوجد الا بان يكون رجعيا او باينا فاذا تعلق
احدهما بمشيتها تعلق الاخر الى هنا كلامه ولقائل ان يقول انه
من بعض الظن لانه مخالف لما عليه سوق كلامهم فانهم قالوا حاله
ووصفه بمنزلة اصله وهذا صريح في اصالة احدهما وفرعية الاخر
وكيف لا والاحكام الشرعية بمنزلة الجواهر شرعا حتى قلنا الفسخ

الاصل

والفسخ

والفسخ يكون بين الجوهرين فكذا وجد بين الايجاب والقبول لكونهما
كالجوهرين على انه لو صح ذلك لارتفع الخلاف لان امتناع
قيام العرض بالعرض ملتزم للخصمين بل الخلاف مبني على عدم
انفكاك الوصف عن الاصل لان ما لا يكون محسوسا يعرف وجوده
بوصف والوصف مفتقر الى الاصل فاستويا فصار تعليق الوصف
تعليق الاصل اعلم ان في عبارة المصنف تسامحا لانهم متفقون على
ان الوصف مفوض اليها وانما اختلفوا في تفويض الاصل فلو كان
الكلام مجرى على حقيقته يلزم الخلف لان الحال والوصف اذا كان
مثل الاصل في غير مفوض عند الخصم يلزم ان يكون الوصف ايضا
كذلك وقد فرض مفوضا والاولى ان يحمل على القلب ثم قيل الحال
والوصف مترادف فان عطف الوصف على الحال بمنزلة التفسير وقيل
حاله كالبينونة والرجعة ووصفه مثل كونه سنيا وبدعيا والاول
اظهر لانتفاء المخصص وكم اسم للعدد الواقع في باب الطلاق
اما منكور العقد كقولك انت طالق واحدة او ثنتين او ثلثا او مقتضى
كقولك انت طالق طالق واحدة فاذا قال انت طالق كم شئت
لم تطلق ما لم تشأ لان كم شئت تفويض لما هو الواقع الى مشيتها
وهو عام فلها ان تطلق ما شاءت من العدد بشرط نية الزوج
وتتقيد بالمجلس لانه تمليك والتمليكات تقتصر على المجلس
وكم من ثبت باستفهامية ولا خبرية لانها للتكثير وهو ليس بمراد
بل بمعنى الشرط مجازا فكانه قال انت طالق على اي عدد شئت
فلو صرح بها لكان للشرط فكذا ما في معناها وحيث واين اسم للمكان

المبهم فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا
يقع ما لم تشاء لا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر
المشية في الطلاق ويتوقف مشيتها على المجلس فيقتصر عليه فان
قلت اذا لغا ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان
يقع في الحال كما في قوله انت طالق ودخلت الدار قلت لما تعذر العمل
بالظرفية جعلناها مجازا عن ان لما رأينا بينهما في الابهام فيصير بمنزلة
قوله ان شئت والمجاز اولى من الالغاء بخلاف اذا و متى بمعنى اذا قال
انت طالق اذا شئت او متى شئت لا يتوقف مشيتها على المجلس
فان قلت لم لم يجعل حيث مجازا عن اذا و متى حتى لا يتوقف على
المجلس فيكون معنى الظرفية فيه مرعيا قلت هذا انما يستقيم ان
لو كان فيهما معنى ظرفية المكان ورد بان مطلق الظرفية اقرب الى
الحقيقة من عدمها قلنا مطلق الظرفية ليس بموجود في الخارج فهو
اما ان يوجد في ضمن ظرف المكان فلا يكون مجازا واما في ضمن ظرف الزمان
فلا نم انه اقرب الى الحقيقة لانه مباين له ع الجمع المذكور بعلامة الذكور
عند ما يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث
المنفردات ذكر الجمع في بحث الحروف لان الكلام فيه باعتبار علامته
وهي حرف ذهب بعض اصحاب الشافعي الى ان الجمع المذكور لا
يتناول الاناث الا اذا دل عليه الدليل لان كل علامة تختص بنوع
وضعا والكلام عند الاطلاق يحمل على حقيقته ولو تناول الاناث
لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله تع ان المسلمين و
المسلمات قلنا تغليب الذكور على الاناث وادخالهن في الكلم

بنفسها

بنفسها للذكور من عادة اهل اللسان وسبب نزول الآية ان النساء
يشكون الى رسول صلعم فقلن ما بالنا لم نذكر في القران وطلبن
التخصيص بالذكر مع علمهن فانهن الدخول في جمع الذكور واعتقادهن
الوجوب عليهن كما على الرجال فانزل الله تع هذه الاية لتطييب
قلوبهن والجواب عن قولهم يلزم الجمع انهم يجعلون المغلوب من جنس
افراد الغالب ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة عرفية وهي راجحة
على اللغوية فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وان ذكر الجمع بعلامة
التانيث يتناول الاناث خاصة حتى قال في السير الكبير محمد اذا قال
المستامن امنوني على بني وله بنون وبنات ان الامان يتناول الفريقين
ولو قال امنوني على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده ولو
قال على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن واما الصريح
وهو في اللغة الظهور سمي الصريح صريحا لظهوره وارتفاعه على سائر
الابنية وفي الاصطلاح ما ظهر اي لفظ ظهر المراد به ظهورا بينا
اي تاما اكثر به ع الاظهر لان الظهور رتبة ليس بتام لبقاء الاحتمال
فيه لا بد فيه من قيد الاستعمال ليخرج عن النص والمفسر لان ظهورهما
بالبيان والقراين لا بكثرة الاستعمال ولكن لا حاجة الى هذا القيد
لان المورد المقسم عليه لان هذا القسم في بيان وجوه الاستعمال
حقيقة كان الصريح او مجازا لان المعتبر فيه ظهور المراد منه بكثرة
الاستعمال وذلك يتحقق فيهما اذ كان استعارة مثال المجاز فيه
قوله لا آكل من هذه الحنطة كقوله انت حر وانت طالق مثال الحقيقة
فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما

ويجوز ان يكون كل واحد منهما مثالا للحقيقة والمجاز باعتبارين لانهما
مجازان لغويان في ازالة الرق والنكاح لان وضعهما في اللغة ليس
كذلك وظاهران في ذلك المدلول المتعارف وهما حقيقتان
شرعيتان ايضا يؤيد هذا التدبير ان المص ره ذكره عقيب ذكر
الحقيقة والمجاز وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم بعين الكلام اي
بنفس الكلام الصريح وقيامه مقام معناه المراد منه يعني لغاية
وضوحه وظهوره جعل كانه نفس معناه الحاصل في الذهن وليس
فيه توسط اللفظ حتى يحتمل شيئا اخر حتى استغنى عن العزيمة اي
عن النية ولا ينظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد كقولك
بعت واشتريت فان المقصود حاصل بهما نوى او لم ينوها وكالطلاق
والعتاق حتى اذا اضافهما الى المحل فباي وجه اضاف سواء كان
بصيغة النداء كقوله يا حر او بصيغة الاخبار كقوله انت حر
او اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت
طالق فطلق ويعتق نواه او لم ينوها نعم لو اراد في انت طالق
رفع حقيقة القيد صدق ديانة لا قضاء وفي الغنية امرأة
كتبت انت طالق ثم قالت لزوجها اقرأ علي فقرأ لا تطلق
اقول هذا اشكل لانه ينافي قوله حتى استغنى عن العزيمة واما الكناية
فهي ما استتر المراد به اي بالاستعمال ولا يفهم الا بقرينة يعني الكناية غير
معلوم المراد ابتداء ما لم ينضم اليه قرينة بخلاف الخفي فانه معلوم
المراد لكنه خفي مراده بعارض غير الصيغة حقيقة كان او مجازا
مثال الالفاظ الضمير كما النا بنو انا وانت فانها كنايات حقيقة

لانها

لانها لا يميز بها اسم دون اسم الا بقرينة تنضم اليها فان قلت الالفاظ الضمير
كنايات بالوضع لا بالاستعمال وقد شرط قيد الاستعمال في التعريف
قلت انها اي وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم
اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكني عنه بهو كما يكني عنه بانه فلان
لانها كنايات قبل الاستعمال فلا يكون خارجة عن التعريف فان قلت
الضماير بعد الاستعمال يصير معارف ولهذا قيل الضماير اعرف المعارف
فكيف يكون المراد منها مستترا بالاستعمال قلت حالة الاستعمال
مستتر ايضا لانه يحتمل استعماله لعمرو وبكر بعد الاستعمال لزيد وفيه
تامل وحكمها ان لا يجب العمل اي حكم الكنايات ان لا يثبت الحكم
الشرعي بها الا بالنية اي بنية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يثبت
الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار بقرينة او ما يقوم مقامها من دلالة الحال
وكنايات الطلاق كبائن وحرام ونحوهما سميت بها اي بالكنايات
مجازا هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه الالفاظ كنايات والكناية
ما استتر المراد منه والمراد المستتر ههنا هو الطلاق فيجب ان يقع
بها الرجعي والجواب ان اطلاق لفظ الكناية عليها مجاز لان معانيها
غير مستترة بل ظاهرة على كل احد لكن الابهام فيما يتصل به كالبائن
مثلا فانه مبهم بائنة عن النكاح او غيره فاستتر المراد لا في نفسه بل
باعتبار ابهام المحل فاستعير لها لفظ الكناية حتى كانت بوائن فصار
الطلاق البائن واقعا بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت
بائن كناية عن انت طالق ولهذا لك ان تقول ان اريد ان معناها
مفهوما بلا القرينة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية لانها باعتبار

استتار المراد لا باعتبار المدلول الوضعي وان اريد ان ما اراده
المتكلم بها ظاهرة لا استتار فيه ممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه
الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة
مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد به سواء كان ذلك
باعتبار المحل او غيره فيكون كناية حقيقة لصدق التعريف
عليها فالحاصل انها كنايات حقيقة وكنايات عن الطلاق
مجازا لانها شابهت الكنايات عن الطلاق فلا تنافي فاذا
زال الابهام بالنية او بدلالة الحال وجب العمل بموجباتها التي
هي البينونة وهذا مبني على تفسير الكناية ولو فسروها بما فسرها
علماء البيان لاحتاجوا الى هذا التكلف لان الكناية عند علماء
البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل الى
ملزومه كما يراد بطويل النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ملزومه
من طويل القامة ويراد بالبائن هنا معناه الحقيقي ثم ينتقل منه
بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو البينونة من وصلة النكاح
فتطلق المرأة على صفة البينونة وهنا بحث وهو ان الموضوع له غير
مراد في الكناية لان عند بعضهم مجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي
في الكناية كاف ولو سلم انه مراد فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا
حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طويل القامة فلا يجب ثبوت
طول النجاد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة والنسبة
بين الكناية والمجاز انها اعم منه من وجه لانهما يجتمعان في المجاز
الغير المتعارف فيوجد الكناية في محل بدون المجاز كما في الفاظ بر

وكذا

وكذا العكس كما في المجاز المتعارف الا اعتدي واستبرئي رحمك
وانت واحدة هذا استثناء من قوله لسبب بها مجازا يعني هذه
الالفاظ الثلث كنايات عن الطلاق على سبيل الحقيقة حتى كان
الواقع بها رجعيا والاظهر انه استثناء من قوله حتى كانت بوائن
اما في اعتدي فلان العد يحتمل عد الدراهم وعد الاقراء والمراد
مستتر فاذا نوى الاقراء يثبت به الطلاق بطريق الاقتضاء
ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقية الطلاق تصحيحا
للامر والضرورة تندفع باثبات واحد رجعي فلا حاجة الى اثبات
وصف زائد وهو البينونة هذا اذا قال اعتدي بعد الدخول
بها واما اذا قال قبل الدخول بها فلا حاجة للاقتضاء لانه لا عدة
لها فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم
المسبب على السبب فان قلت المسبب انما يطلق على السبب
اذا كان المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية
فيتحقق اصالة ولا يظهر انه ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد
قلت الشرط في اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه
بالسبب ليتحقق الاصالة من جهته ايضا والاعتداد شرعا بطريق
الاصالة يختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع كما
يجب على ام الولد من غير طلاق لانها لما صارت فراشا اخذت
حكم المنكوحة واخذ زوال الفراش شبها بالطلاق واوجب
العدة لانها تثبت بالشبهة وقد يقال اعتدي من باب الاضمار
اي اعتدي لاني طلقتك في المحسوس بها يثبت الطلاق ويجب

العدة وهي تبرا بينت الطلاق ولا يجب العدة واما في المستري
رحمك ثلاث طلب البراة يحتمل ان يكون للولد وان يكون لزوج
اخر فاذا نوى فلك بينت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة
في اعتدي آتية ههنا واما قوله انت واحدة يحتمل ان يكون نعتا
للطلقة المحذوفة وان يكون صفة للمراة فاذا نوى الطلاق يكون
رجعيا فان قلت لم جعلتم موضوعها صريح الطلاق ولم تجعلوه
بائنة قلت الاصل في الكلام الصريح وحمل الكلام على الاصل اولى
ولانه اقل مؤنة قال صدر الشهيد في الجامع قال بعض اصحابنا
اذا اعرب الواحدة بالرفع لم يقع شيء وان نوى لانها صفة لشخصها
وان اعرب بالنصب يقع من غير نية لانها نعت مصدر محذوف
وان لم يعرب يحتاج الى النية وان نوى كان على الاختلاف يقع
عند ابي حنيفة وعند الشافعي لا يقع شيء وقال عامة مشايخنا
بل الكل على الاختلاف لان العامة لا يميزون بين وجوه الاعراب
فلا يصح بناء حكم يرجع الى العامة عليه بل واحدة بالنصب او
الرفع او السكون يحتمل هذين الوجهين اما النصب فيحتمل نعتا
للطلقة بان يقال طالق طلقة واحدة حذف الموصوف واقيم
الصفة مقامه ويحتمل ايضا صفة للمراة تقديره انت كنت واحدة
في الجمال اما بالرفع فيحتمل ان يكون نعتا للمراة بان يقال انت
واحدة في كثرة المال وان يكون نعتا للطلقة اي انت ذات طلقة
واحدة ثم حذف ذات واقيم المضاف اليه مقامه ثم حذف الموصوف
واقيم الصفة مقامه وعلى هذا قول بعض اصحابنا لا يكون انت واحدة

من الكناية والاصل في الكلام الصريح لان الكلام موضوع للافهام و
الافادة والصريح هو التام في هذا المعنى وفي الكناية قصور في البيان
لانها يتوقف في افادة المقصود على قرينة وظهر بهذا التفاوت اي التفاوت
بين الصريح والكناية في الظهور والخفاء فيما يندرئ بالشبهة مثل
الحدود والكفارات حيث جاز اثباتها بالصريح لوضوحه دون
الكناية لخفائها حتى من قال جامعت فلانة او واقعتها لا يجب
عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا وانما يجب اذا قال
نكحتها او زنيتها فان قلت اليس انه لو قذف رجلا بالزنا فقال
له رجل آخر هو كما قلت فانه يحد هذا الرجل مع انه ليس بصريح
قلت كاف التشبيه يوجب العموم عندنا في محل يحتمله كما
قال علي رضه في حق اهل الذمة دماؤهم كدمائنا وهذا المحل غير
قابل فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال ولو قال صدقت لا يحد
لانه يحتمل ان يراد به صدقت في قذفك بالزنا وان يراد صدقت
فيما مضى فلم تكلمت بهذه الكلمة واما الاستدلال فهو انتقال
الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار فاذا ادرك الدخان
انتقل منه الذهن الى النار وقيل بالعكس وهو المراد ههنا وفي
عبارته تسامح لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام
الكتاب لكن لما لم يعلم الاقسام بدونه عده منها بعبارة النص
يقال عبرت الرؤيا اذا فسرتها سميت الالفاظ الدالة على المعنى
عبارات لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور والنص في اطلاق
على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا

او مفسرا او خفيا او خاصا او عاما صريحا او كناية فيكون اثبات
الحكم بهذه الالفاظ استدلالا بعبارة النص وانما اطلق النص
على ما كان من الكتاب والسنة اعتبارا للغالب فان غالب
ما ورد منهما نص وهذا هو المراد هنا لا النص المتقدم وهو
ما ازداد وضوحا على الظاهر فهو العمل اراد به عمل المجتهد وهو
اثبات الحكم لا العمل بالجوارح بظاهر ما سيق الكلام له الضمير المجرور
راجع الى ما اراد بظاهر الكلام ان العمل بما سيق الكلام له بشرط
ظهوره لا يحتاج الى مزيد تامل فرقا بينه وبين اشارة النص
حيث انه عمل بما ليس بظاهر من كل وجه والاحسن ان يقال هو العمل
بما سيق له الكلام وفي ذكر الكلام دون النص اشارة الى ان المراد بالنص
ليس ما تقدم ذكره والا كان تعريفه بالكلام تعريفا بالاعم وذلك
غير جائز فان قلت المحذور باق لان الكلام اعم من متن الكتاب
والسنة قلت المراد الكلام من الكتاب والسنة فلا يكون اعم
فان قلت لو تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما
طاب لكم من النساء مثنى يقال انه استدلال بعبارة النص
كما صرحوا به مع ان الكلام ليس مسوقا لها قلت الكلام وان لم يكن
مسوقا لها الا ان المسوق له يتوقف عليه والمراد من المسوق له
هنا اعم من ان يكون مسوقا له بالذات او بالعرض بان يتوقف عليه
مسوق له واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه
اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان خرج به الثابت بدلالة النص
لانه ثابت بمعنى النظم لغة احترز به عن الاقتضاء فانه لا يثبت

لغة بل انما يدل عليه النص لتوقفه عليه شرعا فثبوته بالشرع لا
باللغة لكنه اي ما ثبت بنظمه غير مقصود ولا سيق له النص اعلم
ان القصد يكون باعتبار المعنى والسوق باعتبار اللفظ ولا شك
ان احدهما كاف في التعريف الا انه جمع بينهما توضيحا لمزيد الكشف
خرج بهذين القيدين الاستدلال بعبارة النص وليس بظاهر من
كل وجه ليس هذا من تمام التعريف بل ابتداء الكلام يعني انه
ظاهر من وجه دون وجه ثم ان كان الغموض فيه بحيث يزول
بادنى تامل يقال هذه اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة
فكر يقال هذه اشارة غامضة وانما سمي اشارة النص لانه لما
لم يكن النص مسوقا له لم يكن ظاهرا من كل وجه بل فيه خفاء ولا
يدرك صريحا بل اشارة كما اذا قصد بالنظر الى شيء بعينه مقابله
فراه وراى مع ذلك غيره يمينه ويسرة باطراف العين من غير قصد
كما يقال انه هو المقصود بالنص وما وقع عليه باطراف بصره انه
مرئي بطريق الاشارة يعني لا قصدا وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له
اي على الذي ولد له وهو الاب رزقهن اي طعام الوالدات
وكسوتهن اول الآية والوالدات يرضعن اولادهن حولين
كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة قيل المراد من الوالدات
المطلقات وهو الظاهر بدليل ما قبل الآية وما بعدها فانهما في ذكر
المطلقات والمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة بطريق الاجرة
وقيل المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون
الاجرة حيث لا يستوجب المنكوحة الاجرة على ارضاع ولدها

اي طلبا

بل هو ظاهر من حيث انه يستفاد من اللفظ وغير ظاهر من حيث انه لم يسق له النظم افسكلن

وبسنوجب على الزوج الرزق والكسوة فالمراد ايجاب فضال
الطعام والكسوة التي يحتاج اليه في حالة الارضاع لا اصل النفقة
لان ذلك وجب باشكاح وسيق الكلام لاثبات النفقة اي ..
لايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب على الشقد برين وهو ثابت
بعبارة النص وفيه اي في ذكر المولود له دون الوالد اشارة الى
ان النسب الى الاباء لان اللام للاختصاص ولا يعتبر الولد
مخصوصا من حيث الملك بالاجماع فدل على اختصاص الاب
بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشيا والام عجمية يعد الولد
قرشيا واشارة الى ان للاب حق التملك في مال الولد فيملكه
عند الحاجة بغير عوض والى ان الاب لا يشاركه في نفقة ولده
احد كما لا يشاركه في نفقته وفي هذه النسبة وهما اي العبارة
والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان كلا منهما يفيد
بظاهره اشارة الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت في القطعية لان
العبارة قطعية والاشارة قد تكون غير قطعية الا ان الاول
اي العبارة ولم يقل الاولى باعتبار القسم احق عند التعارض
من الاشارة لان الاول منظوم مسوق له والثاني غير مسوق له
فيكون ارجح لكونه مقصودا من الكلام مثال التعارض قوله عم
في النساء انهن ناقصات العقل والدين وقيل ما نقصان
دينهن قال عم يقعد احديهن في قعر بيتها شطر عمرها اي نصفه
لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لنقصان دينهن وفيه اشارة
الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما قاله الشافعي وهو معارض

لقوله

لقوله عم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو
عبارة فيترجح على الاشارة وللاشارة عموم كما للعبارة يعني
الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام
فيكون قابلا للتخصيص ولهذا قلنا في اشارة قوله تع وعلى المولود له
رزقهن حتى مع ما فيها اباحة وطئ الاب جاريته وان كان اللام يستلزم
ان يكون الولد وامواله ملكا للاب ومختصا به واما الثابت بدلالة
النص كما مر يعني النص لغة نصب على التمييز من قوله بمعنى
النص اي الحكم الذي يثبت بسبب معنى لغوي المراد به المعنى
الذي يعرفه كل سامع يعرف اللغة من غير استنباط لا المعنى الذي
يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة والمعنى الاول الذي
ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لا
شرعا فانه اذا قيل اضرب فلانا يفهم منه لغة ايصال الالم الذي
يفضي اليه لا صورة الضرب وهو استعمال الة التاديب في محل صالح
للايقاع عليه حتى لا يسمى ذلك بدون ذلك الايلام ضربا حتى لو
حلف لا يضرب امرأته فضربها بعد الموت لا يحنث ولو مد شعرها
او خنقها يحنث لوجود الايلام فان قيل لو اريد من الضرب معناه
الحقيقي ومعنى المعنى يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز او العمل بعموم المجاز
والاول باطل والثاني خروج من الدلالة بجعله من قبيل العبارة قلنا
لا نم انه اريد بالنظم معنى المعنى لغة بل فهم منه بطريق التنبيه على الوصف
والمقصود فمن حيث ان الحكم ثبت بمعنى في النص ما سميناه
بعبارة النص وللاشارة من حيث ان المعنى فهم من النص لغة

واما عرفه بهما الثابت بدلالة النص
لا الاستدلال لان بهما اكتفاء بما عرف
به في العبارة والاشارة
اصل

مطلب الثابت بالنص

يعني لو اريد من الضرب معنى الايلام
سواء كان ذلك الايلام حاصلا
من الضرب او غيره
يكون عملا بعموم
المجاز
١٢

سمّاه دلالة لانه ما صرّح بقوله معنى النص العبارة والاشارة
وبقوله لغة الاقتضاء والمحذوف لان الاقتضاء ثابت شرعا
والمحذوف ثابت عقلا لا اجتهادا تأكيد لقوله لغة كالنهي
عن التأفيف وهو بلفظ كلمة اف والمستفاد من هذا المعنى
اللغوي هو الاستخفاف والاذى فوقف به اي بذلك النهي
ومن جهة اللغة من النهي على حرمة الضرب بدون الاجتهاد
لان المقصود من الضرب لا بطريق الوضع هو الايلام ولهذا
لو حلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يحنث ولو
خنقه او مدّ شعره حيا يحنث لحصول الايلام قال بعض
الشارحين لو قال المص في التمثيل كحرمة الضرب الثابت
بمعنى النهي عن التأفيف المعلوم منه لغة دون اجتهاد كان
اوضح لكونه مثالا لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص ويمكن
ان يقال ما قاله يؤدي المعنى المقصود مع الاختصار فكان
اولى وفي قوله لا اجتهادا رد لما قاله بعض الاصوليين من
ان دلالة النص قياس جلي لوجود اركان القياس وهو الاصل
كالتأفيف والفرع كالضرب والعلة الجامعة كالاذى واما كونه
قياسا جليا لظهور المعنى الجامع لان اهلية الاجتهاد للقياس
شرط في القياس وليس بشرط في دلالة النص اذ كل من
عرف اللغة عرف حرمة الضرب من حرمة التأفيف وهذا
النوع كان ثابتا قبل شرع القياس ولهذا اتفق العلماء على
صحة الاحتجاج به من نفاة القياس كذا قالوا وقد قال ان يقول

بيان للعلاء

الثابت

الثابت بدلالة النص نظيرا لما يكون سببا على علة في معنى المنظوم
لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها
كوجوب الكفارة في الاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة
وغير ذلك مما لا يحصى فادعى فهم كل واحد ممن يعرف اللغة
ان الحكم لاجلها مما لا صحة له بل المعنى الموجب يفهم رايا وهو من
شأن القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص
ادعوا فيه دلالة ويمكن ان يجاب عنه بانا سلمنا ان وجوب
الكفارة عليهما لا يعرفه كل احد ابتداء ولكن اذا سمع حديث
الاعرابي الواقع في الجماع في الصوم من اول الامر ان وجوب
الكفارة لاجل افساد الصوم وهذا المعنى موجود في الاكل في
الصوم والثابت به كالثابت بالاشارة من حيث ان كلا
منهما يوجب الحكم قطعا الا عند التعارض فان الاشارة تقدم على
الدلالة لان فيها وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد
الا المعنى اللغوي فتقابل المعنيان وبقي النظم في الاشارة سالما
عن المعارضة فترجحت مثال تعارضهما ما قاله الشافعي تجب
الكفارة في القتل العمد لانها لما وجبت في القتل الخطاء مع قيام
العذر فلان تجب في العمد كان اولى لكن هذه الدلالة عارضتها
اشارة قوله تع ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فانه
يشير الى عدم وجوب الكفارة في العمد لان الجزاء اسم للكامل التام
عليها سوى فلو اوجبنا الكفارة لكان جهنم بعض الجزاء الاكمل
فرجحنا الاشارة فان قلت المراد جزاء الآخرة والا كان فيه اشارة

الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والحق فيه المضاف
المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص
وجب بعبارة النص الوارد فيه ولكن اى لان الثابت بالدلالة
كالثابت بالاشارة في كونه قطعيا مضافا الى النص صح اثبات
الحدود والكفارات بدلالة النصوص دون القياس لان
الثابت بالقياس ثابت بالرأي وفيه شبهة والحدود تندرئ
بالشبهات والثابت بالدلالة ثابت لغة ولا شبهة فيه ايراد على
القياس الذي تدرك علته بالرأي لان الحدود والكفارات
شرعت جزاء على الجنايات ماحية للسيئات ولا مدخل للرأي
في معرفة مقادير الاجرام ومعرفة ما يحصل به ازالة الاثام فلا
يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأي واما اذا كانت العلة
منصوصة يكون ذلك القياس بمنزلة النص وهذا الفرع المذكور
مذهب الفحول الثلاثة القاضي ابي زيد الدبوسي وشمس
الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي ومن تبعهم وقال الدين
بعض اصحابنا والشافعي دلالة النص والقياس سواء وقال
صاحب الكشف سمعت عن شمس(?) فخر الدين المايمرغي وهو اعلى
من ان يتكلم بغير تحقيق قال عندهم يثبت بمثل هذا القياس
الحدود والكفارات ولا يظهر فائدة الخلاف ويكون الخلاف
لفظيا مثال اثبات الحدود بالدلالة ايجاب الرجم على غير
ماعز ممن زنى في حالة الاحصان فانه روي ان ماعزا وهو
محصن زنى فرجم ومعلوم انه انما رجم لانه زنى وهو محصن

لا لانه ماعز فثبت الحكم في حق غيره بالدلالة وفيه نظر لان
الحكم في غير ماعز ثابت بعبارة نص آخر وهو ما روى البخاري
ومسلم في صحيحهما عن عمر رض انه صلى الله عليه وسلم قال الا
وان الرجم حق على من زنى وقد احصن فلا يحتاج الى هذا التكلف
ومثال اثبات الكفارة بالايجاب على من جامع في نهار رمضان
عمدا بدلالة نص الاعرابي الواقع على امرأته وهو صائم
فاوجب النبي عم الكفارة عليه وذلك لم يكن لكونه اعرابيا
بل لجنايته على صومه والحديث معروف فيجب على غيره اذا
افسد صومه بالاكل والشرب لانهما ركنة(?) في العلة وهي الافساد
فان قلت لا نسلم ان الكفارة تعلقت بالافساد لانه حاصل
في الافطار بالحصاة ولا كفارة فيه قلت انما تعلقت بالافساد
على وجه الكمال ولا كمال في الافساد بالحصاة لانه غير غذاء و
قال الشافعي رض لا كفارة بالاكل والشرب لانهما شرعت في
الوقاع بخلاف القياس لان الرجل الواقع جاء الى رسول
الله صلعم تائبا والتوبة رافعة للذنب ومع هذا اوجب النبي
عم الكفارة غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره قلنا لا نسلم
انه غير معقول المعنى لان الشارع سعى في رفع هذه الجناية
الاعتاق ونحوه(?) ولم تكف التوبة وحدها ولئن سلم انه غير
معقول ولكن لا نثبتها بالقياس بل بالدلالة وبينهما فرق
والثابت به اى بمقتضى دلالة النص لا يحتمل التخصيص لانه
لا عموم له لان العموم من اوصاف اللفظ كما مر والقطعي

الدلالة لان الثابت به لا له النص ثابت بمعنى النص اللغوي
ولان معنى النص اذا ثبت علة لم تحتمل ان يكون غير علة
وفي التخصيص ذلك بيانه ان الموجب طريقة الثابت
في موضع النص هو الاذى والشرع جعله علة طهرة و
مع وجود هذا الوصف ولا حكم له لم يخرج علة في طهرته فكان
كان هو علة وغير علة وهذا انما فضى واما الثابت باقتضاء
النص اي بمقتضاه اعلم ان النص اذا كان بحيث لا يصح
معناه الا بشرط فلا شك انه يقتضيه فهناك امور اربعة
المقتضي وهو النص والمقتضى بعماني اي حكم لم يعمل النص
اثباته الا بشرط تقدم عليه اي على النص فكان ذلك اي
الشرط بعد التعذيب لثبوت الحكم بالنص او فعلمال اشتراط تقدم
عليه امرا اقتضاه النص لصحة ما يتناوله اي لصحة معنى يتناوله
النص فصار هذا اي الثابت معا في النص بواسطة المقتضي
بالفتح بمعنى المفعول اذ الحكم ثابت بالمقتضي والمقتضى ثابت
بالنص والثابت بالثابت بالشيء ثابت بذلك الشيء فان قلت
لم جعلت الثابت في الحكم لا في المقتضى كما حال عليه بعض
الشارحين وصح قوله بشرط تقدم في الاضافة والتنوين في
تقدم عوض عن المضاف اليه اي بشرط تقدمه وضميره عائد
الى ما وجعل ذلك وهذا اشارتين الى الثابت وكونه المقتضي
بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام فيه بدل عن الاضافة والفاء في
فكان ذلك اشارة الى التعليل فتسمية هذا القسم او الى التعليل

بشرط تقدم عليه والفاء في فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى
ويكون تقديره الكلام واما المقتضي فالشيء الذي لم يعمل النص
اي لم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص قلت
لان تقسيم الى الاقسام الاربعة في الحكم فلو كان الثابت باقتضاء النص
هو المقتضي لم يكن من اقسام الحكم ولانه لو حملناه على تعريف
الحكم لحصل منه تعريف المقتضي وهو شرط بتقدم النص بخلاف
العكس مما ذكرناه هو اقيد وعلامته اي علامة المقتضي ان يصح
اي بالمقتضي المذكور يعني يصير مفيدا وموجبا للحكم ولا يلغى عند
ظهوره اي ظهور المقتضي يعني لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه
عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله بخلاف المحذوف فانه اذا
قدر مذكورا انقطع عنه ما اضيف الى المذكور وانتقل الى المقدر
كما في قوله تعالى واسأل القرية فان السؤال مضاف الى القرية فاذا
صرح بالاهل كان السؤال واقعا اليه وتغير اعراب القرية من
النصب الى الجر هذا مذهب المتأخرين لانهم لما راوا ان بعض
افراد هذا النوع عموما مثل قوله طلقي نفسك جعلوا ما يقابل
المصرح من باب المحذوف وفرقوا بينهما بذكر علامة لكن هذا
الفرق غير صحيح لان الكلام قد يتغير بعد اظهار المقتضي بنوع
بعد اظهار المحذوف اما الاول فكقوله اعتق عبدك عني بالف
فان التصرف قد يذكر اعتق عبدك عني وهو تغيير واما
الثاني فكقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب
فانشق الحجر فانفجرت والمنصوص مقدر كالمعقد بالتصريح

المحذوف ولم يتغير وفرق بعض بان المقتضي شرعي كثبوت المصدر
الذي هو التطليق في قوله انت طالق فانه يقتضي تطليقا ضرورة
صحة وصفها بالطلاق والمحذوف لغوي كثبوت المصدر في قوله
طلقي نفسك وهذا الفرق ضعيف لان المصدر في قوله طلقي
نفسك ليس بمقدر ولا محذوف بل معناه افعلي فعل التطليق
والكلامان مبنيان على معنى واحد الا ان احدهما اوجز فصار المقدر
مذكورا فيه لغة فيصح فيه التعميم ولهذا صحت نية الثلاث فيه
وفرق بعض بان المقتضي والمقتضى مراد ان للمتكلم في باب
الاقتضاء كما في قوله اعتق عبدك عني بالف والاعتاق والتمليك
مرادان للامر وفي باب الحذف المراد هو المحذوف لا المذكور
كما في واسئل القرية وهذا الفرق ايضا غير صحيح لان المحذوف قد
يكون مرادا مع المذكور كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر
والمصنف لم يفرق بينهما فقالوا في تعريف المقتضي وهو جعل
غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه شامل للمحذوف
ومثاله المشهور الامر بالتحرير للتكفير كقوله اعتق عبدك عني
بالف مقتضي خبر مبتدا محذوف اي هو مقتضي للملك ولم يذكره
اي لم يذكر من امر بالتحرير الملك فان الاعتاق بالالف لا يصح الا
بالبيع والبيع مقتضي وما ثبت به وهو الملك حكم المقتضي
فيثبت البيع متقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لتصحيحه
ولما كان شرطا كان تبعا للمقتضي اذا الشرط تابع فيثبت البيع
بشروط المقتضي لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية كالعبد بعبد

منها بنية الاقامة من المولى حتى يسقط القبول الذي هو ركن
البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب ولا يشترط كونه
مقدور التسليم حتى صح الامر باعتاق الآبق وتعتبر في الامر
اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا ماذونا لم يثبت البيع بهذا
الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق ولهذا قال ابو يوسف رح
فيمن قال لغيره اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه ان العتق
يقع عن الآمر ويثبت الهبة اقتضاء فاستغنت الهبة
عن القبض كما استغنى البيع عن القبول ولابي ح ومحمد رض
الفرق بين القبض والقبول حيث سقط احدهما دون الآخر
بالاقتضاء لان المقتضي قول غير مذكور حقيقة فجعل كالمذكور
شرعا والقبول ايضا قول اعتبر شرعا فيكون من جنسه فيصح
ان يسقط شرعا تصحيحا للكلام اخر فاما القبض ففعال
حسي فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لان
المقتضي قول والقبض ليس من جنسه والقول دون الفعل
فلا يجوز ان يبطل لاجله ما هو اقوى منه فان قلت يشكل بهذا
بما اذا قال لغيره اطعم عني كفارة يميني فاطعم المامور حيث جاز
ويثبت الملك للآمر بالهبة وان لم يقبض قلت الفقير ينوب
عن الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للآمر ثم لنفسه بخلاف
الاعتاق فانه اتلاف للمالية ولا يتصور القبض في التالف ومن
شرط الاقتضاء ان لا يصرح بالثابت به بل يذكر المقتضي فحسب
لانه لو صرح به بان قال المامور بعته منك بالف واعتقته لم

بحر عن الامر بل كان مبتديا ووقع العتق عن الف ومعنى قوله
اعتق عبدك عني اعتق العبد الذي كان مملوكا لك ثم صار
ملكي بالف عني وبه تبين ان الالف مرتبط بالتمليك لا بالاعتاق
والثابت به اي باقتضاء النص كالثابت بدلالة النص في كونه
مضافا الى النص وعند ما في القياس الاعلى التعارض فيكون
الثابت بالدلالة اولى لانه ثابت بالمعنى اللغوي بلا ضرورة والثابت
بالمقتضى ضروري ثبت لتصحيح الكلام شرعا للحاجة الى اثبات
الحكم وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة فيكون الاول اقوى و
ما وجد لتعارض المقتضى والدلالة مثال ولا حاجة اليه لان
ايراد المثال للمبالغة في الايضاح كذا قاله صاحب التحقيق
وقد اورد بعض الشارحين لتعارضهما مثالا فقال اذا باع
عبدا من آخر بالفي درهم وقبضه ولم ينقد الثمن ثم قال البائع
للمشتري اعتق عبدك عني بالف درهم فاعتقه لا يجوز
البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم
بفساد شراء ما باعه باقل مما باع قبل نقد الثمن يوجب ان
لا يجوز هذا البيع والاقتضاء يدل على الجواز فترجح الدلالة
على الاقتضاء لكن للقائل ان يقول لا نسلم المعارضة لان شرطها
تساوي الحجتين ولا تساوي بينهما لان المقتضى مع المقتضي
كلام الآمر والدلالة ثابتة بالاثر فاني يتعارضان ولئن
سلم الجواز فما ذكر من الصورة ليس لترجح الدلالة على المقتضى
فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعت هذا العبد منك

بالف درهم وقال البائع قبلت لم يجز البيع ايضا لان موجب
ذلك عدم الجواز من غير معارضة نص فلا يكون هذا نظير
معارضتهما ولا عموم له اي للمقتضى عندنا لان العموم من
اوصاف اللفظ والمقتضى ليس بملفوظ فلا يثبت فيه العموم
ولان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا حاجة الى اثبات
صفة العموم فان قوله اكلت يدل على المصدر والاكل لا يكون
بدون المأكول فيثبت المأكول ضرورة فيتقدر بقدرها فان
قيل المقتضى يجوز ان يكون عاما كما في قوله اعتق عبدك عني
بكذا واجيب بان هذا ليس من عموم المقتضى لان المقتضى
فيه هو البيع المضاف الى العبيد والبيع واحد ثابت بقدر
ما يصح اعتاقهم وغير ثابت بالنسبة الى غيره من الاحكام من
خيار الرؤية والعيب واشتراط القبول كاباحة اكل الميتة
للمضطر فانه يباح له مقدار ما يندفع به الهلاك وقال الشافعي
رح المقتضى يقبل العموم لانه بمنزلة النص فيجوز فيه العموم
كما في النص قلنا لا نسلم انه بمنزلة النص من كل وجه وانما كان
بمنزلته في نفس معنى الاقتضاء ولا يلزم من هذا ان يكون في قبول
العموم مثل النص حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى
طعاما دون طعام لا يصدق ديانة ولا قضاء عندنا خلافا
للشافعي رح وعنده يصدق بخلاف قوله ان اكلت
طعاما حيث يصح نية التخصيص فيه لان النكرة وقعت في
موضع النفي فعمت فاما قولك المصدر في ذكر الفعل مذكور لغة

وهو الاكل صه

اى بمنزلة النص في اثبات الحكم اتفاقا فيكون في ثبوت العموم كذلك ايضا

تنكرة

وهو في موضع النفي فيعتبر عاما قلت المصدر الثابت لغة هو
الدال على الماهية لا على الافراد والعموم للافراد دون الماهية
بخلاف قوله لا اكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي فتعم فيجوز
تخصيصها بالنية اعلم ان ابا حنيفة مسئلة لا اكل من قبيل
المقتضى وهو الذي يثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا
لكن بتعذر الزوج بنيته وهي المحذوف لان المقدر في المحذوف
ثابت عقلا كما في قوله تع واسأل القرية فكذا اذا قال انت
طالق او طلقتك ونوى الثلاث لا يصح هذا عطف على
قوله حتى اذا قال وقال الشافعي رح يقع ما نوى من الثلاث او
الثنتين لان طالقا يدل على طلاق فيعمل نيته كما لو صرح به
ولو لم يحتمل العموم لما صح ايجاب الثلاث ونحن نقول نعم ان
طالقا يدل على المصدر الا ان دلالته على مصدر قائم بالموصوف
ليصح بناء الوصف عليه لا على مصدر قائم بالواصف وههنا
وصفت المرأة بالطالقية فيدل على طلاق قائم بها لا على
طلاق قائم بالزوج وهو معنى التطليق واما التطليق امر شرعي
يثبت ضرورة اذ اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على
تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر
الضرورة فان قلت هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك
فانه صرح فيه الى الزوج بثبوت التطليق من قبل الزوج قلنا
دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر
حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم كوقوع الطلاق

في قول من شرط ... بكون ... لان اقتصار الاكل الى الطعام لا يستفاد من الشرع الا باقتضاء المقتضى

صح

في الزمان الماضي الا ان الشرع انشأ لتصحيح هذا الكلام مصدرا
اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال فصار ثابتا دلالته على هذا
المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف قوله طلقي نفسك وانت
باين حيث يصح نية الثلاث فيهما اتفاقا على اختلاف التخريج
اما عند الشافعي رح فلكونه قائلا بعموم المقتضى واما عندنا
فلان طلقي مختصر من افعلي فعل التطليق فيكون الطلاق
ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على
الاقل وهو الواحد حقيقة وعلى الكل وهو الثلاث مجازا لا بنية
اعتباري وان لم يكن عاما على ما عرف من ان المصدر انما ثبت
في ضمن الفعل ليس بعام فان قلت لم لم يجز نية الثلاث في
المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلنا لانه مجاز والمجاز
صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ واما في قوله انت باين
فصحت نية الثلاث لان البينونة على نوعين خفيفة وغليظة
فاذا نوى الثلاث نوى ما يحتمله لفظه فصحت فصل
التنصيص على الشيء باسمه العلم والمراد به ما يدل على الذات
لا على الصفة سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على
الخصوص عند البعض وهم الشافعي والاشعرية وبعض
الحنابلة لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة
فيكون الحكم عما عداه منفيا ويقال له مفهوم المخالفة وهو ان يكون
الحكم المسكوت عنه نقيضا للمنطوق وله شرائط عند القائلين
به وهي ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه على المنطوق في الحكم

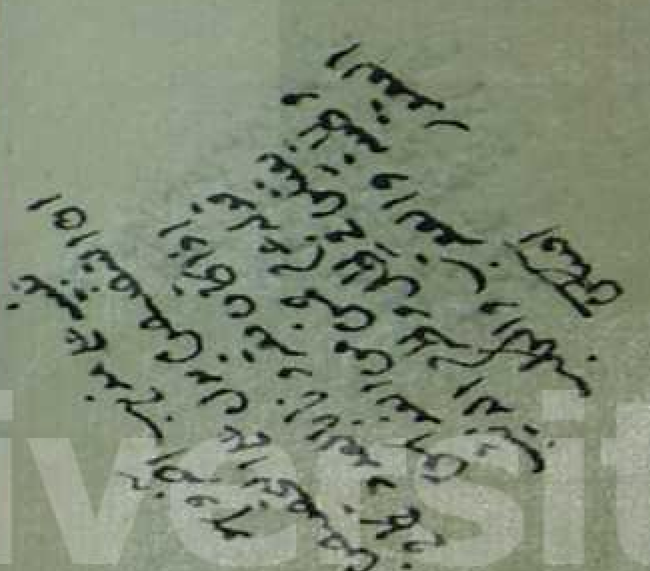
والمراد باسم العلم ما هو اسم الذات ... وهو ان لا يكون بحيث ... على الوصف ... في العلم المصطلح ... فدخل فيه اسم الجنس

... فوائد

... صح

الثابت للمنطوق ولا لمساواة المنطوق في الحكم حتى لو ظهر اولوية
المسكوت عنه او مساواته له يثبت الحكم في المسكوت عنه
بدلالة نص ورد في المنطوق ولا لخروج المنطوق مخرج العادة
نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان العادة جرت بكون
الربائب في حجورهم فلا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون
للكشف والمدح والذم ونحو ذلك ولا يكون المنطوق لسؤال
او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكاة في الابل السائمة
فقال بناء على السؤال ان في الابل السائمة الزكاة فوصفها
بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم
كقوله عم الماء من الماء فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال
بالاكسال لعدم الماء معنى الاكسال ان يجامع امرأته ولا ينزل
المني وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على الخصوص لما فهموا
ذلك وعندنا لا يدل عليه والا يلزم الكفر في قول محمد
رسول الله لانه يلزم منه ان يكون محمد عم ليس برسول الله
ولقائل ان يقول رسالة محمد عم مستلزمة لصدقه و
صدقه مستلزم لصحة نبوتهم لانه اخبر بها فيكون الملازمة
المذكورة ممنوعة سواء كان مقرونا بالعدد ذكر قوله صلعم
خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم فانه يدل على نفي
الحكم عما عداه او لم يكن وفيه رد لقول ابي عبد الله الثلجي
من اصحابنا فانه قال اذا كان المنصوص مقرونا بالعدد يدل
على الحصر لان في اثبات الحكم في غيره ابطال للعدد المنصوص

رجل



وذا

وذا الاكثر وجوابه ان الحكم في غير المنصوص انما يثبت بعلة
النص لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطال العدد المنصوص
وعلى هذا قال المشايخ العتاق والعفو عن القصاص والنذر
على قوله عم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين لان العتاق والعفو نظير الطلاق لكونهما من اسقاطات ما
والنذر كاليمين فان قلت يستدل اهل السنة على رؤية
الله بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون اذ الكفار خصصوا
بالحجب فلا يكون المؤمنون محجوبين وهذا عمل بمفهوم اللقب
قلت التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه عندنا
حيث دل انما دل لامر خارج لا من قبيل التخصيص فحسن الالهم
بهذه الآية من حيث كونهم محجوبين عقوبة لهم فيكون اهل
الجنة بخلافه والا لا يكون الحجب في الكفار عقوبة لاستواء الفريقين
في الحجب كذا قاله العلامة النسفي ويمكن ان يقال قول
العلماء التخصيص في الرواية يوجب نفي الحكم عما عداه كما
قال صاحب الهداية قوله في الكتاب جاز الوضوء من
الجانب الاخر اشارة الى انه يتنجس موضع الوقوع من
هذا القبيل حيث يعلم انه لو لم يكن للنفي لما كان للتخصيص
فائدة اذ الكلام حينئذ اذ ذكر فائدة اخرى بخلاف كلام الرسول
عم فانه اوتي جوامع الكلم فلعله قصد فائدة لم ندركها
لان النص لم يتناوله اي ما وراء المنصوص فكيف يوجب
نفيا او اثباتا اي لا يمكن ان يثبت فيه الحكم بالنفي ولا بالاثبات

المؤمنون

يومئذ

العلماء بيان



واما الجواب عن قولهم لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص
فائدة فنقول فائدته ان يتامل المجتهد في علة النص حتى
يثبت الحكم في غيره لينال درجة الاجتهاد وهو الحسن لان
منهم اي من الانصار بحرف الاستغراق يعد اجوابا عن كلام
الخصم يعني ليس لام في انحصار الحكم على الماء بلام المعرفة
المستغرقة للجنس عند عدم المعهود لا لانه التنصيص
وقد ورد في بعض الروايات انما الماء من الماء فان ذلك
يوجب الحصر ظاهرا معنى جميع الاغتسالات من المني فيما يتعلق
يعني الماء اي في الغسل الذي يتعلق بالمني وقضاء الشهوة
اذ لا يمكن القول بانحصار وجوب الغسل في وجود الماء
لاجماع المسلمين على وجوب الغسل على الحائض والنفساء
فعلى هذا ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال غير ان
الماء يثبت مرة عيانا وطورا يعني مرة اخرى دلالة يعني في
صورة الاكسال الماء موجود تقديرا لان التقاء الختانين لما كان
سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه والحكم اذا
اضيف الى مسمى بوصف خاص اي الى موصوف بوصف
خاص ببعض افراده بان يكون في نفسه عاما فيقيد بوصف
مخصوص ببعض الافراد او علق بشرط خاص كان دليلا على
نفيه اي نفي الحكم عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعي
فانه جعل عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط وعندنا عدمه هو
العدم الاصلي الذي قبل التعليق حتى لم يجوز هذا تفريع

بقول الشافعي نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية
لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص وهو قوله
تع ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات
فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فالله تع لما علق جواز نكاح
الامة المؤمنة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمؤمنات
اوجب عدم جواز النكاح الامة المؤمنة عند وجود طول
الحرة وعدم نكاح الامة الكتابية لفوات الوصف وحاصله
اي حاصل ما قاله الشافعي انه جعل الوصف بالشرط في كونه
موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف على الوصف
كما يتوقف على الشرط بخلاف قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق
في الحال لولا قوله ان دخلت الدار فلما تعلق الحكم بالدخول
كان الدخول شرطا كذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة
يثبت الحكم عند الدخول لولا قوله راكبة فظهر اثر المنع للوصف
كما ظهر للشرط واعتبر الشافعي التعليق بالشرط عاملا في منع
الحكم دون السبب فان قوله ان دخلت الدار لا يؤثر في قوله
انت طالق ولا يجعله معدوما بعد ما صار موجودا وانما يؤثر
في حكمه على معنى انه لولا التعليق لثبت حكمه في الحال كما ان
شرط الخيار اثر في حكم البيع وهو الملك دون انعقاد السبب
فاعتبره بالتعليق الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في ثقاله
الذي هو علة السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط
فيجب ابطال تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا ابتنى على ما قاله



من ان التعليق عامل في منع الحكم دون السبب مثاله ما لو
قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال لعبد الغير
ان اشتريتك فانت حر لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج
والشرا الا ان قوله انت طالق سبب وحكمه متاخر ولا بد
للسبب من الملك في المحل واذا لم يوجد لغى كما لو قال
لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وجوز الشافعي
هذا معطوف على قوله ابطال التكفير بالمال في كفارة اليمين
بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل
الحنث لان اليمين سبب الكفارة ولهذا يقال كفارة اليمين
فيكون نفس وجوب الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود
سبب فيجوز اداؤه قيد التكفير بالمال لان التكفير بالصوم
قبل الحنث لا يجوز عنده لان وجوب ادائه لا يغاير نفس
وجوبه فاذا تاخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط
علم ان الوجوب منتف فلا يجوز الاداء قبل الوجوب بخلاف
المال فانه جاز ان يتصف بالوجوب ولا يثبت وجوب
ادائه كالثمن المؤجل ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر
ويجوز تعجيل الزكاة قبل الحول فان قلت هذا ليس من التعليق
بالشرط في شيء قلنا اشار بهذا الى انه جاز تخلل السبب
والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وادات الشرط
او لا والجواب عن قياسه على خيار الشرط ان الشرط
لم يبطل بهناك على السبب بل دخل على الحكم لان البيع لكونه

من

من الاثبات لا يحتمل التعليق بالخطر لان تعليق التمليك بالخطر
قمار لانه لا يدري ايكون اولا والقياس ان لا يجوز خيار الشرط
لكن جوزه الشرع بخلاف القياس نظرا لمن لا خبرة له في
المعاملات فجعلنا الشرط داخلا في الحكم دون السبب تقليلا
للخطر لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا
بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من قبيل الاسقاطات فان
بطلان التعليق فجعلنا الشرط داخلا على السبب ليكون
التعليق كاملا وعن قياسه على تعليق النذر بل ان التعليق
لا يصح في الموجود وانما يتعلق بشيء معدوم يتصور وجوده
لان تعليق الشيء بالشيء يكون لابتداء وجوده عند وجود
الشرط وههنا النذر بل موجود فلا يكون التعليق لابتداء
وجوده بل يكون نقلا من مكان الى مكان وفرقه بين المالي
والبدني باطل فان الاداء جائز في البدني والمالي جميعا وان
تاخر وجوب الاداء كالمسافر اذا صام في شهر رمضان وفي
حقوق العباد الواجب للعبد مال لا فعل ولهذا لو ظفر
بجنس حقه يستوفي تم الاستيفاء وان لم يوجد الاداء فاما
حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة
وانما العبادة اسم لفعل يباشره العبد بخلاف هوى النفس
لابتغاء مرضات الله وفي هذا المالي والبدني سواء كذا قاله
شمس الائمة وعندنا التعليق بالشرط لا ينعقد سببا الا
الايجاب وهو قوله انت طالق لا يوجد الا ركنه وهو ان يكون



هادم من اهاله ولا يثبت الا في محله وهو الملك ثم ههنا
اي في تعليق الطلاق والعتاق بالملك الشرط حال بينه
وبين المحل لان الشرط تصرف من المتكلم يؤثر فيما فيه اختيار
المتكلم وهو التطليق دون وقوع الطلاق لانه جبري بعد
التطليق ويحال الشرط مانع من وصول التطليق الى المحال
فيبقى غير مضاف اليه وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا
فان قلت لما لم يتصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو قوله ان
تزوجتك فانت طالق كما اذا قال لاجنبية انت طالق
قلت لما كان الشرط موجودا للوصول جعل كلاما صحيحا
صالحا لان يكون سببا حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف
على وجوده لغى مثل انت طالق ان شاء الله ونفيا لان يتول(؟)
بشكل تعليق الطلاق والعتاق بالملك بما روي عن عبد
الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها
الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ
ذلك رسول الله صلعم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث
مفسر لا يحتمل التاويل فلا بد ان يبين نسخه او عدم صحته
اعلم ان اثار [illegible] في العشاء(؟) اربعة مواضع في ان الوصف
عندكم كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل الشرط عندنا في منع
السبب وعندكم في منع الحكم وفي ان عدم الحكم يبقى على العدم
الاصلي لا اثر للشرط فيه عندنا وعندكم عدم الشرط موجب
لعدم الحكم وثمرة الخلاف تظهر في ان هذا العدم لا يكون حكما

شرعيا

قال الشافعي ان المطلق وهو المتعرض للذات دون الصفات يحمل على المقيد
بصفة من الصفات سواء ورد في سبب او شرط او حكم او حكمين في حادثة
واحدة لان المطلق ساكت عن التعرض لذلك الوصف محتمل له والمقيد
ناطق به محكم فيه وابدا يحمل المحتمل على المحكم ويترجح الناطق على الساكت
عند التعارض

شرعيا ولا يجوز تعديته بالقياس عندنا ويجوز عندكم وفي
ان السبب ينعقد سببا عند الشرط عندنا وعندكم قبل [illegible]
المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده وعندكم ينعقد في الحال فان
قلت اذا علق العاقل طلاق امرأته بالدخول ثم جن فدخلت
الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة لا يقع قلت انما لم يصح تنجيزه
لعدم اعتبار كلامه وما قلنا انه تنجيز يكون في كلام صحيح شرعا
فيراعى وجود المحل عند وجود الشرط والمطلق وهو ما لم يكن
موصوفا بصفة على حدة يحمل على المقيد وان كانا في [illegible]
حادثتين او في حادثة واحدة كما في قوله عم في خمس من الابل
زكاة وقوله عم في خمس من الابل السائمة زكاة عند الشافعي
لان المطلق ساكت والمقيد ناطق كالمفسر فكان المقيد اولى
اعلم انهما اما ان يردا في السبب والشرط او يردا في الحكم
وح يردان في الحكم اما ان يتحد الحكم والحادثة او يتعددا او
يتحد الحكم ويتعدد الحادثة او بالعكس فهذه خمسة اقسام قسم
منها يجب الحمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم واحد في حادثة
واحدة وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق وهو ما اذا كانا متعددين
واما الثلاثة الباقية فيختلف فيها ففي القسم الاول وهو ورودهما
في غير الحكم فذهب بعض اصحابنا الى وجوب الحمل وذهب
اكثر اصحابنا الى امتناعه وهو مختار المص وفي القسم الاخير
وهو ما يتعدد الحكم دون الحادثة وذهب بعض اصحاب [illegible]
الشافعي [illegible] الى الحمل فيه ايضا وفي عكسه اتفقت

الحنفية على امتناع الحمل والشافعية على وجوبه فان قلت على
ماذا يحمل بل اذا لم يمكن الحكم متعددا قلت بقوله مثل كفارة
القتل فانها مقيدة بالايمان لقوله تع فتحرير رقبة مؤمنة وسائر
الكفارات ككفارة الظهار واليمين فان الرقبة فيها غير مقيدة
بالايمان قد يشير الى اتحاد الحكم لان قيد الايمان هذا انتقال من
قال الحمل في الحادثتين بالقياس زيادة وصف يجري مجرى
الشرط فيوجب النفي عند عدمه اي نفي الحكم عند عدم الوصف
في المنصوص اي في كفارة القتل لما مر من اصله وفي نظيره
من الكفارات جنس واحد من حيث ان الكل تحرير في
تكفير مشروع للستر والزجر كما جعل تقييد الايدي بالمرافق
في الوضوء تقييدا في التيمم لانهما نظيران في كونهما طهارة والطعام
في اليمين لم يثبت في القتل هذا اشارة الى سؤال يرد على الشافعي
وهو ان الطعام لم يثبت في كفارة القتل حملا لها على كفارة
اليمين والكل جنس واحد فاجاب بقوله لان التفاوت ثابت
بحكم العلم وهو عشرة مساكين وهو اي التخصيص بحكم العلم لا
يوجب الا الوجود اي وجود الطعام عند وجود عشرة
مساكين ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه لان التخصيص
بحكم العلم ليس بقيد حتى يلزم من انتفائه انتفاء الحكم ويكون
وجوده بوكاجب الحكم ولا تعرض له للعدم عند العدم والعدم
يثبت العدم به في محل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان
نفس به المعدوم بمحال نص الطعام باليمين لان طعام الظهار

ثابت

ثم المراد بالرخم ان يكون في كلام المص تسامح لانه قال وان كانا في حادثتين وهو ليس على الاطلاق بل ما ذكر صح

ثابت في القتل في احد قولي الشافعي وعندنا لا يحمل المطلق على
المقيد وان كانا في حادثة وهذا يشير الى انه لا يحمل في حادثتين
بالطريق الاولى لامكان العمل بهما اذا كانا في حادثتين لجواز
ان يكون الشرط مقصودا في حادثة والتضييق في اخرى
وكذا اذا كانا في حادثة بعد ان يكونا حكمين لجواز ان يكون
التشديد مقصودا في حكم والتسهيل في اخر الا ان يكونا في
حكم واحد استثناء من قوله لا يحمل المطلق يعني يحمل المطلق
على المقيد عندنا اذا كانا في حكم واحد وحادثة واحدة لان العمل
بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة مثل صوم كفارة اليمين ورد
فيه فصيام ثلثة ايام وورد فيه نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود
فصيام ثلثة ايام متتابعات لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين
متضادين التتابع وعدمه فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه
حملا على المقيد وقراءة ابن مسعود رض مشهورة فجازت الزيادة
بها على كتاب الله تع فان قلت كيف قال المص متضادين و
المتضادان الامران الوجوديان المتعاقبان على موضع واحد
قلت اراد من المتضادين المتقابلين مجازا من قبيل ذكر
الخاص وارادة العام فان قلت كيف يقال انه قراءة ابن مسعود
وقد شرط في القرآن التواتر قلت يحتمل انه كان قرآنا انساه
الله تعالى على القلوب سوى التلاوة وابقاء حكمه سوى قلب ابن
مسعود رض وفي صدقة الفطر ورد النصان وهو قوله ع م ادوا
عن كل حر وعبد من المسلمين في الكسب والامر يحتمله الحساب اد

يجوز ان يكون للشيء الواحد اسباب متعددة كالملك فانه يثبت
بالبيع والهبة وغيرهما فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل منهما
من غير حمل فان قلت اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى
الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق فلا فائدة في ايراده
قلت الفائدة فيه ان يكون المقيد دليلا على الاستحباب ولقائل
ان يقول فعلى هذا ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم كفارة اليمين
على المقيد بالتتابع لان العمل بهما ممكن وفائدة التقييد اظهار
كون التتابع مستحبا ولا نسلم ان التقييد بمعنى الشرط هذا جواب
عن الشافعي بمنع قوله التقييد بالوصف بمنزلة التعليق
بالشرط بغير مسلم على الاطلاق لان الصفة قد تكون علة وقد تكون
اتفاقية فلا باس اقامته دليل على ان التقييد المتنازع فيه بمعنى
الشرط ولئن كان اى لئن سلمنا ان هذا التقييد بمعنى الشرط فلا
نسلم انه يوجب النفي اى يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان
محل النزاع الشرط النحوي وهو ما دخل عليه شيء من الادوات
المخصوصة الدالة على سببية الاول للثاني لا الشرط العرفي
وهو ما يتوقف عليه وجود الشيء سواء كان داخلا او خارجا
ولا الشرط على ما اصطلحه المتكلمون وهو ما يتوقف عليه الشيء
ولا يكون داخلا فيه ولا مؤثرا والظاهر ان الشرط النحوي لا يلزم
ان يكون موقوفا عليه كقولك ان دخلت الدار فانت طالق فعند
انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق ولكان [illegible] الوصف
ان يكون علة وهي اعلى من الشرط لان وجوب الحكم مضاف الى

العلة دون الشرط ولا تاثير للعلة في عدم الحكم فكيف للشرط ولان
العدم ليس بحكم شرعي لان الحكم الشرعي ما يكون ثبوته بورود الشرع
والعدم متحقق قبل الشرع فكان مستصحبا فلا يمكن تعديته الى
غيره فيقتصر عدم الحكم بعدم القيد على مورد النص في مثال كفارة
القتل ولئن كان اى لئن سلمنا انه يمكن تعديته فلا نسلم الالحاق
اى لا يصح الالحاق لانه على غيره ان لو صحت المماثلة بين الاصل
والفرع وليس كذلك اى لا مماثلة بين المطلق والمقيد في السبب
والحكم اما الاول فلان السبب في المقيس عليه هو القتل فانه
القتل اعظم الكبائر وليس كذلك اليمين والظهار فان قلت لا نسلم
ان القتل الخطاء اعظم من الظهار واليمين قلنا الكفارة تجب
بالقتل العمد واليمين الغموس عندك والقتل العمد اعظم منه
ولما ثبت التفاوت بينهما ثبت بين القتل واليمين المعقودة
ولقائل ان يقول لا نسلم ان القتل العمد اعظم من الغموس ولئن سلم
فلا نسلم لزوم التفاوت بينهما التفاوت بين القتل الخطاء
واليمين المعقودة على ان قوله عم خمس من الكبائر وعد منها
القتل من غير فصل يدل على انه ليس باعظم واما الثاني فلان حكم
القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما و
حكم اليمين التخيير في الاشياء الثلاثة مع النقل الى الصوم
عند العجز وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام في
مع وجود التفاوت يبطل القياس واما قيد السائمة هذا جواب
[illegible] منفصلا وهو انكم جعلتم قيد السائمة نافيا لوجوب

العلة



الزكاة في غير السائمة وحملنا المطلق وهو قوله عم في خمس من الابل زكاة على المقيد وهو قوله عم في خمس من الابل السائمة زكاة
والعدالة في قوله تع واستشهدوا ذوي عدل منكم حملنا ما فيه
لاطلاق قوله تع واستشهدوا شهيدين من رجالكم فلم يوجب
النسخ اي نسخ الحوار يدون العقد لكن السنة المعروفة في
ابطال الزكاة عن العوامل والحوامل وهو قوله عم ليس في العوامل
والحوامل ولا في البقرة المثيرة صدقة اي زكوة اوجب نسخ
الاطلاق اي اطلاق قوله عم في خمس من الابل شاة والامر
بالتثبت اي بالتوقف في نبأ الفاسق اي خبره وهو قوله تع
يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي اطلبوا
بيان الامر وانكشاف الحقيقة فلا تعتمدوا على قوله اوجب
نسخا لاطلاق اي اطلاق قوله تع واستشهدوا شهيدين
من رجالكم فان قلت ان اراد من النسخ ما هو المصطلح فذلك
يقتضي تاخر الناسخ وهو غير معلوم وان اراد غيره فليبين المقصود
قلت ان اردت انه غير معلوم لنا فسلم وجهلنا لا يضرنا وان
اردت انه غير معلوم مطلقا فممنوع لان علمائنا ذكروا قاطعة
في كتبهم انه منسوخ فدل ذلك انهم عرفوا تاخره ونقول المراد
من النسخ ههنا غير المصطلح وهو احد الدليلين على الاخر
فان المطلق والمقيد لما تعارضا رجح المقيد بالسنة المعروفة
وقيل ان القران في النظم اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب
القران في الحكم لان رعاية التناسب بين الجملتين شرط

حتى لا يقال زيد منطلق وعمر خليفة في غاية الطول فلا تجب
الزكاة على الصبي لاقترانها بالصلاة في قوله تع اقيموا الصلاة
واتوا الزكاة لحكمنا انه مساواة في الحكم لان الواو للعطف وموجبه
الاشتراك وانه يقتضي التسوية واعتبروا اي قاسوا الجملة التامة
بالجملة الناقصة نحو ان دخلت الدار فانت طالق وزينب
فانه يشارك المعطوف عليه في الخبر والحكم وقلنا ان عطف
الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت في الجملة
الناقصة لافتقارها اي الناقصة الى ما تتم به وهو الخبر لا
بنفس العطف قوله لان تعليل لمقدر تقديره ولا يستدل بما
قلنا بالجملة الناقصة لان الشركة فيها باعتبار الافتقار وان
تم المعطوف ثم بنفسه لم يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه نحو قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر في هذه الحالة وان
كانت تامة ابتداء لكنها ناقصة تعليقا لانه عرف بدلالة
الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا على حدة
فصار ناقصا من حيث الغرض بخلاف قوله ان دخلت الدار
فانت طالق وزينب طالق طلقت زينب في الحال لانه كلام
تام لا يحتاج الى الاشتراك في التعليق اذ لو كان غرضه الشركة
لاقتصر على قوله وزينب فاذا افرد بالخبر دل على ان مراده
التنجيز والعام اذا خرج مخرج الجزاء يعني العام اذا نقل
في النص مع سببه يكون جزاء السبب منقول معه كما روي
ان ماعزا زنى فرجم وسهى رسول الله عم فسجد او نحو

الجواب كقوله من دعي الى الغداء فقال ان تغديت فعبدي
حر ولم يزد عليه اي على قدر الجواب او لم يستقل بنفسه
اي لم يفد بنفسه وانه معطوف على مقدر تقدير الكلام
او صرح العام مخرج الجواب واستقل ذلك الجواب بنفسه
او لم يستقل كما اذا قال لامرأته اليس لي عليك الف فقال بلى
يختص العام بسببه اتفاقا اما في صورة الاولى فلانه
المتقدم سبب وجوبه فيتعلق به ضرورة تعذر الاثر بلا مؤثر
واما في الثانية فلان كلامه مبني على كلام الداعي فكانه قال ان
تغديت الغداء الذي دعوتني اليه فيختص به واما في
الثالثة فلانه لما لم يفد ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار
كبعض الكلام وان زاد المتكلم الكلام على قدر الجواب لانه
يختص بالسبب ويصير مبتدأ بكسر الدال اي منشئا
كلاما اخر غير متعلق بما قبله كما اذا قال في جواب الداعي الى الغداء
ان تغديت اليوم فعبدي حر فان العام لا يختص بالسبب
بل يبتدأ ولو عزم يحنث اذا تغدى في ذلك اليوم في اي وقت
كان يحنث ولو نوى به الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة
يحتمل الجواب ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه
تخفيف عليه لا يلغى الزيادة وهو ذكر اليوم وفي الغاء كلام
فساد لا يخفى فان قلت في رعاية الزيادة الغاء دلالة الحال
وهي كون الجواب مختصا بالسؤال وفي رعاية دلالة الحال الغاء
الزيادة فلم رجحتم رعاية الزيادة قلت رعاية المنطوق اولى

من

من رعاية الدلالة لانه اقوى خلافا للبعض وهو مالك والشافعي
وزفر فعندهم يختص بالغداء المدعو اليه كما اذا لم يزد لان
الجواب ان جعل عاما لا يطابق السؤال قلنا لا نم وقد زاد
النبي عم حين سئل عن التوضي بماء البحر هو الطهور ماؤه و
الحل ميتته اعلم ان اطلاق المص لفظ العام على الاقسام الاربعة
مشكل لان نحو رجحت بشيء قوله حم لو لم يقل سببه لا يصح
انه رجح نرد منه او قال بغير حق وكذا قوله نعم وبلى يحتمل ان يكون
جوابا لانواع الكلام فيرد ود لان دلالته عليها بالاقتضاء ولا
عموم للمقتضي لا يصح تخصيص بعض الاسباب والاشبه في الجواب
ان يقال انه من باب التغليب لان الاختلاف في العام
والمطلق لما كان واحدا اطلق لفظ العام تغليبا على ان المطلق
عام عند البعض او اراد بالعام المعنى الذي يشملهما وهو عدم
التعيين مجازا او سيق الكلام المذكور للمدح كقوله تع ان الابرار
لفي نعيم او الذم كقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة
لا العموم له وان كان اللفظ عاما فلا يستدل به على وجوب الزكاة
في الحلي لانه قالوا القصد في ذلك المدح او الذم لا العموم وعندنا
هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم ولا ينافي دلالته على
المدح او الذم مانعة عن دلالته على العموم اذ لا منافاة بينهما
وقيل الجمع المضاف اي المنسوب الى جماعة حال كونه حقيقة
لجماعة في حق كل فرد وهذا منقول عن زفر فانه زعم ان صيغة
الكلام هذا لان المضاف الى جماعة مضاف الى كل واحد

كما يكون نكرة في سياق
الاثبات وكذا نعم و
بلى وما قيل انه عام من
حيث الاسباب لا يصح

منهم كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فان الصدقة تؤخذ من
اموال كل واحد منهم اذا وجد شرايطها وعندنا يقتضي مقابلة
الاحاد بالاحاد كما قال تعالى جعلوا اصابعهم في اذانهم والمراد
ان كل واحد جعل اصبعه في اذانه لا في اذان الجماعة حتى اذا
قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحد
منهما ولدا طلقتا ولا تشترط ولادة كل واحد منهما ولدين و
عند زفر لا يطلقان حتى تلد كل منهما ولدين وقيل الامر بالشيء
يقتضي النهي عن ضده واحدا كان او غيره لان الامر بالشيء يطلب
وجود ذلك الشيء ولا وجود لذلك مع الاشتغال بضده
فيكون الامر بالشيء نهيا عن الاضداد لوقوع النكرة في موضع
النفي فصار كون الامر نهيا عن ضده من ضرورات حكم وجود
المامور به والنهي عن الشيء يكون امرا بضده اذا كان له
ضد واحد كالحركة والسكون فان الامتناع عن الحركة لا يتادى
الا باتيان السكون فيكون امرا به واذا كان له اضداد لوقوع
النكرة في موضع الاثبات ويمكن ان يجعل امرا بواحد منها بغير
عينه والامر قد يثبت في المجهول كما في احد انواع الكفارات
وقال بعض الشافعية لا حكم له في ضده وعندنا الامر بالشيء
يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في
معنى سنة واجبة اي موكدة قريبة الى الواجب ليس المراد
من الاقتضاء في الموضعين جعل غير المنطوق منطوقا لصحة
المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه اذ يصح الامر بدون

ادراج معنى النهي في الضد وكذا يصح النهي بدون ادراج معنى
الامر في الضد ولما كان الثبوت في الضد ضرورة لا مقصودا سمي
اقتضاء تشبيها بالاقتضاء المصطلح عليه وفي نفس الثبوت ضرورة
فيثبت ادنى درجات النهي وهي الكراهة اعترض عليه صاحب
الميزان بان ترك الصلاة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب
عليه فلا يكون الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ان التحريم الثابت
في ضد المامور به اذا لم يكن مقصودا بالامر لا يعتبر الامر فيثبت
بتفويت الامر اي المامور به بسبب الاشتغال بالضد والتفويت
حرام فاذا لم يفوته اي لم يفوت الاشتغال بالضد المامور به كان
الاشتغال بالضد مكروها ولا يحرم كالامر بالقيام اي الى الركعة
الثانية ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد
صلاته بنفس القعود لانه لم يفت به المامور به وهو القيام لكنه
يحرم القعود ويستلزمه تاخير الواجب واذا فات القيام المامور به
يكون القعود حراما فعلى مذهب الجصاص يجب ان يكون القعود
حراما مطلقا سواء اتى بالقيام بعد القعود او لم يات فيندفع قول
صاحب الميزان لان ترك الصلاة مفوت للمامور به فيكون حراما
واذا لم يفوته يكون مكروها والمعاقبة ههنا ليس باعتبار فعل
الضد الذي هو مكروه بل باعتبار ترك المامور به الذي هو حرام
فان الشيء قد يكون مكروها باعتبار ويعاقب عليه باعتبار آخر
فانه اذا ضاق وقت العصر فتركها المكلف وعقد صلاة اخرى
ففعل هذه الصلاة مكروه والمكلف يعاقب على ترك الفرض لا على



فعل هذه الصلاة اعلم ان الامر اما مطلق عن الوقت او مقيد
به وهو اما مضيق او موسع والمضيق يحرم ضده بالاتفاق كالصلاة
في اخر الوقت والموسع لا يحرم ضده بالاتفاق كالصلاة في اول
وقتها لكن التحريم في المضيق ليس بمضاف الى الامر عند فخر الاسلام
بل هو مضاف الى التفويت لان الامر لما لم يكن موضوعا لم يكن
مقصودا به فلا يثبت به بخلاف التفويت لانه لكونه نفيا لما شرع
حرام فيصح اثبات التحريم به وبهذا تبين الفرق بين قول الجصاص
ومختار فخر الاسلام فانه يجعل التحريم مضافا الى التفويت حتى
لم يكن تفويتا لا يثبته وانما تقتضي الكراهة والجصاص
يجعله مضافا الى نفس الامر وهو لا يصلح لذلك واما الامر
المطلق فلما كان على الفور عند الجصاص جعل ضده منهيا
لان الاشتغال بالضد يفوت المامور به لا محالة وعند من لا كان
على التراخي لم يجعل كذلك ولهذا اي لان النهي تقتضي سنية
الضد قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط بقوله عم لا يلبس
المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل الحديث كان من
السنة لبس الازار والرداء لانه لما نهي عن لبس المخيط
كان مامورا بلبس غير المخيط فيثبت به سنية لبسهما لانهما
ادنى ما تقع به الكفاية من لبس غير المخيط فان قلت السنة
لا تثبت الا بالنقل لا بحسب كون الشيء اولى قلت ليس المراد
من كون الضد سنة ان يكون قولا او فعلا مرويا عن النبي
عم بل المراد ان يفعل بلا ترك كالسنة الموكدة نظرا الى كونه

ضد

ضد المنهي عنه ومحصلا للمطلوب ولهذا اي لان الامر بالشيء
يوجب كراهة ضده اذا لم يكن مقصودا لا تحريمه قال ابو يوسف
ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته لانه اي السجود
على مكان نجس غير مقصود بالنهي لان المنهي عنه ثابت بالامر
بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تعالى فاسجدوا والمراد منه
السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا معنى قوله انما المامور به فعل
السجود على مكان طاهر والسجود على مكان نجس لا يوجب فوات
المامور به فاذا اعاده على مكان طاهر جاز عنده فيكون مكروها
لا مفسدا وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له اي للنجس لانه
اذا سجد على النجس صار ما كان صفته صفة لوجهه فيكون بمنزلة
الحامل والتطهير عن حمل النجاسة فرض دايم في جميع اجزاء الصلاة
بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر اي للصلاة فيصير ضده مفوتا للفرض
كما في الصوم اي كما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم
والصوم يفوت بالاكل في جزء من وقته وكذلك الكف عن حمل
النجاسة فيصير فايتا بالسجدة على مكان نجس فتفسد صلاته

فصل المشروعات على نوعين المشروع ما جعله الله
شريعة لعباده اي طريقة يسلكونها شرعية بالجر بدل الكل
من الكل وبالرفع خبر مبتداء محذوف وهو اسم لما هو اصل منها
اي من المشروعات المراد به ما يثبت ابتداء باثبات الشارع
هنا غير متعلق بالعوارض هذا بيان لاصالتها لا انه قيد ليدخل
في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك

كالحركات اعلم ان انحصارها على نوعين مذهب فخر الاسلام ومتابعيه
المصنف ومن الاصوليين من لم يجعلها منحصرة فيهما وقالوا العزيمة
ما لزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات والرخصة ما وسع
على المكلف فعله لعذر مع قيام السبب المحرم فخرج الندب
والكراهة من العزيمة من غير دخولهما في الرخصة وهي اي
العزيمة اربعة انواع وجه الحصر ان العزيمة لا تخلو من ان يكفر جاحدها
او لا والاول هو الفرض والثاني لا يخلو من ان يعاقب بتركه او لا و
الاول هو الواجب والثاني لا يخلو من ان يستحق تاركه الملامة او لا
والاول هو السنة والثاني النفل فان قلت يخرج عن هذا الحصر
الحرام والمكروه والمباح قلت الحرام داخل في الفرض او في الواجب
لان الحرام ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض كترك شرب الخمر او ظني
فهو واجب كترك اللعب بالشطرنج والمكروه داخل في السنة
لان تركه سنة والمباح داخل في النفل فريضة وهي ما لا يحتمل
زيادة ولا نقصانا لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ على وجه لا
يحتمل التغيير الى زيادة ونقصان تثبت بدليل لا شبهة فيه اي
دليل قطعي ما ينبغي شئ والجملتان صفتان لما وهذا التعريف ليس
جامع لشمول بعض المباحات والنوافل الثابتين بدليل لا شبهة
فيه كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فاذا قضيت الصلاة
فانتشروا واذا حللتم فاصطادوا والمناسب في تعريفه انه الحكم
الذي ثبت بدليل يستحق تاركه تركا كليا بلا عذر العقاب
كالايمان والاركان الاربعة وهي الصلاة والزكاة والصوم والحج

وحكمه

وحكمه اي حكم الفرض اللزوم علما اي حصول العلم القطعي
بثبوته وتصديقا بالقلب اي يجب اعتقاد حقيقته وهذا
ليس بتغيير لقوله علما اذ لا يحصل التصديق بمعنى العلم
وعملا بالبدن اي يجب عمله بالبدن حتى يكفر بسكون الكاف
اي ينسب الى الكفر الكفرة اذا دعاه كافرا جاحده ويفسق
تاركه بلا عذر احترز به عن الاكراه الا ان يكون تركا على وجه
الاستخفاف فحينئذ يكفر لان الاستخفاف بالشرايع كفر وواجب
وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية
وتعيين الفاتحة فان كلا منها يثبت بخبر الواحد وحكمه اللزوم
عملا اي يجب اقامته كاقامة الفرض لا علما على اليقين اي لا
يجب اعتقاد لزومه قطعا حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه
اذا استخف باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا واما
متأولا فلا يعني اذا تركه لمعنى ادى اجتهاده اليه بان قال هذا
الخبر غريب او ضعيف او مستنكر او مخالف للكتاب لا يفسق
تاركه لان التأويل من سيرة السلف والمصنف لم يتعرض لما اذا
تركه تهاونا بلا استخفاف ولا تأويل ذكر في الكشف الصحيح انه
يفسق تاركه لا استخفافا ولا متأولا لان الدلالة القطعية
دلت على وجوب العمل بخبر الواحد فان قلت الواجب كما
يثبت بالمشهور وبالكتاب المؤول كما وجب تخصيصه بخبر
الواحد قلت هذا الحكم على الغالب فان عامة الواجبات
يثبت به وقال الشافعي الفرض والواجب مترادفان لان الفرض

نعة هو السند بر سواء كان مقطوعا به او مظنونا جوابه معلوم
مما ذكر وسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين التي يطالب
المكلف باقامتها من غير افتراض ولا وجوب احترز بقوله
يطالب عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الواجب
والفرض اهمل المص هذه القيود اعتمادا على فهمها مما ذكر في
حكمها وهو قوله وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض
ولا وجوب الا ان السنة هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من
قوله وحكمها ان يطالب المرء يعني لكن لفظ السنة عند
الاطلاق قد يقع على سنة النبي عم وغيره من الصحابة رض
لانهم اعلام في الدين وطريقتهم تكون طريقة مسلوكة في الدين
وقد قال عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين وقال
الشافعي رح مطلقها طريقة النبي عم لانه هو المتبع والمقتدى
على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لا يحمل الا على سنته
وما ذكر من الحديث لا يلزمنا لانا لا ننكر جواز اطلاقها مع
التقييد وكلامنا في لفظ السنة مطلقا رجح صاحب الميزان
هذا القول وهي اي السنة نوعان سنة الهدى وهي التي
اخذها لتكميل الدين وتاركها يستوجب اساءة اي جزاء
اساءة وهو اللوم والعتاب او سمي جزاء الاساءة اساءة
لقوله تع وجزاء سيئة سيئة مثلها كالجماعة والاذان والاقامة
حتى قال محمد رح اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة
امروا بهما وان ابوا يقاتلون بالسلاح لان ترك ما هو اعلام الدين

استخفاف

استخفاف وزوائد اي النوع الثاني من السنن الزوائد
وهي التي اخذها حسن وتاركها لا يستوجب اساءة و
كراهة كسنن النبي عم في لباسه وقيامه وقعوده وتطويل
الركوع والسجود ونحوهما ونفل وهو ما يثاب المرء على فعله
من غير ايجاب ولا يعاقب على تركه وههنا كلام من وجهين
احدهما انه كان ينبغي ان يعرف النفل ولا يكتفي بذكر حكمه و
انت ترى انه عرفه بحكمه وقد عرفه بعضهم بانه هو العبادة
المشروعة لنا لا علينا وبالقيد الاخير خرج السنة لانها طريقة
النبي عم وسبيلها الاحياء فكان حقا علينا معرفتها على
تركها ثم قال وحكمه ان يثاب على فعله ولا يذم على تركه
وثانيهما كان ينبغي ان يقول ولا يعاتب بالثناء او يقول ولا
يذم على تركه كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم من نفي
العقاب نفي الذم ولا نفي العتاب والزوائد على الركعتين
للمسافر نفل له اي لاجل انه يثاب على فعله ولا يعاقب
على تركه فان قلت صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل ولو
اداه يقع فرضا قلت المراد من الترك الترك مطلقا و
صوم المسافر ليس كذلك لانه لو ادرك عدة من ايام اخر ولم
يقضه يعاقب عليه فلم يكن نفلا فان قلت الزيادة على
الايات الثلاث في القراءة في الصلاة تقع فرضا مع ان حد النفل
صادق عليه قلت لا نم انها مثل النفل تقع فرضا بل هي نفل
ولكنها تنقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت عموم الاية

قوله تعالى فاقرؤا كانقلاب النافلة فرضا بعد الشروع وقال
الشافعي رحمه الله شرع النفل على هذا الوصف وهو عدم
اللزوم وجب ان يبقى كذلك فلا يلزم بالشروع وهو مخير له ترك
لان حقيقة الشي لا تتغير بالشروع ولو اتمه صار مؤديا بالنفل
لا مسقطا للواجب وقلنا انما اداه وجب صيانته وحفظه
من الابطال لان المؤدى صار حقا لله تعالى ولهذا لو مات كان
مثابا عليه ولا سبيل اليه اي الى حفظه الا بالزام الباقي
فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانة ما مضى ولان المؤدى لو نظر
اليه يلزم الباقي ولو نظر الى غير المؤدى لا يلزم لانه نفل كما
قال الشافعي رح فرجح المؤدى لانه موجود والباقي معدوم
فان قلت ان كان المؤدى عبادة فلا حاجة الى الزام الباقي و
ان لم يكن عبادة فلا وجه لكونه حقا لله تعالى وسلما اليه قلت ان
انه عبادة لما تقدم ولئلا يلزم تركب الشي من منافيه وانما لزم
الباقي لكونه شرطا لبقائه عبادة لا لكونه عبادة قال الله تعالى
ولا تبطلوا اعمالكم وعدم ابطاله بالزام الباقي لان المؤدى جعل
من الصلاة على معنى انه يعتبر مع غيره صلاة فيكون عبادة من
الوجه ولكن باعتبار انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء
الباقية وكل جزء عبادة متعلقة بما قبله وما بعده ضرورة من
الاتحاد وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة و
وجود الباقي شرطا لبقائه عبادة فان قلت الامتناع عن اداء
الباقي لا يكون ابطالا لان الابطال فيما مضى من الاعمال محال

لانه

لانه عرض فكما وجد انقضى فلا يتصور فيه التغير بعد الانعدام
ولكنه اذا امتنع فات عنه وصف العبادة فلا يكون مضافا
الى فعله كما في فرض الظهر لا يحل له ابطالها بل يحل له اقامة
الجمعة وبطلان الظهر ضمنيا فلا يعتبر قلت الامتناع عنه
ابطال لانه لما افضى الى ما ينافي نقض العبادة فرقت الاجزاء
المنعقدة منه وابطال الظهر المؤداة غير منهي عنه لانه ابطاله ليؤدى
احسن منه كهادم المسجد ليبني احسن منه والاعمال المعنى منه
اعطى لها حكم الجواهر ولهذا تبطلها الردة بالاجماع وهو اي
الشروع في النفل كالنذر في كونه موجبا للمضي في غيره اذ
الجزء المؤدى بمنزلة النذر من حيث ان كل واحد منهما
صار لله تعالى اما المؤدى فلما ذكرنا واما النذر فلانه صار لله تعالى
تسمية لا فعلا وما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لانه
لما صار له فعلا صار موجودا مسلما الى صاحب الحق وما صار
لله تعالى تسمية لم يوجد بعد لان ايجابه بمنزلة الوعد ثم لما وجب
لصيانته اي لصيانة النذر الذي هو ادنى الامرين ابتداء
الفعل الذي هو اقوى الامرين في الايجاب فلان يجب لصيانة
ابتداء الفعل وهو الشروع فيه الذي هو اقوى الامرين في حق
الضرورة لله تعالى بقاؤه اي بقاء الفعل الذي هو ادنى الامرين
اولى لان البقاء اسهل من الابتداء حتى يشترط الشهود في
ابتداء النكاح دون بقائه ورفضه وهي اربعة انواع عرف
ذلك بالاستقراء او نقال الطلاق ثم الرجعة اما ان يكون بطريق

الحقيقة او المجاز وكل واحد منهما اما ان يكون له حقيقة الاولوية
في اسم الرخصة اولا فانقسم على اربعة بالضرورة نوعان من
الحقيقة احدهما احق من الآخر يجوز ان يكون بطريق الحقيقة
او المجاز وكل واحد منهما اما ان يكون له حقيقة احق افعل التفضيل
من حق الشيء اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من
الآخر كذا قاله شارح ولقائل ان يقول كون الشيء حقيقة
في معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى والاولى ان يحال
من حق لك ان تفعل كذا اي انت خليق به يعني اطلاق
اسم الرخصة على احدهما انسب من الآخر والتسمية توصف
بالمناسبة وانما يكون انسب لان الرخصة بمقابلة العزيمة
فمهما كانت العزيمة اقوى كانت الرخصة اقوى ونوعان من
المجاز احدهما اتم من الآخر اي اكمل في كونه مجازا فان قلت التقسيم
اما تقسيم الكلي الى جزئياته او الكل الى اجزائه والظاهر ان هذا
التقسيم ليس من القسم الثاني ولا من القسم الاول ايضا
لان شرط الكلي صدقه على جزئياته بالحقيقة والرخصة
ليست كذلك لانها صادقة على القسمين الاخيرين مجازا
قلنا المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة اما احق نوعي الحقيقة
فما استبيح كان المناسب ان يعرف اولا ثم يقسم ولكن جمعهما
في تعريف واحد غير محض لانها بين المجاز وحقيقة المراد من
الاستباحة ان يعامل معاملة المباح في سقوط المواخذة لا انه
يصير مباحا مع قيام المحرم اي السبب المحرم اصرّ به على معنى

الصيام

الصيام في الظهار عند فقد الرقبة فانه يستبيح لعذر وهو فقد
الرقبة ولكن لا مع تحريمه ويكون في الرخصة من القسم الرابع
وقيام حكمه وهو الحرمة فلا يلزم من سقوط المواخذة ثبوت
الاباحة فان في الكبيرة اذا عفيت عن مرتكبها لا تصير مباحة
مع عدم المواخذة عليها ولما كانت الحرمة مع سببها باقيين كان
هذا القسم كانت الرخصة اكمل كالمكره اي مثل ترخص من اكره
بما يخاف على نفسه او على عضو منه على اجراء كلمة الكفر فانه رخص
له الاجراء على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان لان حقه في نفسه
نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب
البنية واما معنى فبزهوق الروح وفي الاقدام عليها لا يفوت
حق الله معنى لان الركن الاصلي وهو التصديق قائم وافطاره
في رمضان يعني اذا اكره الصائم على الافطار يباح له الافطار
لانه اذا امتنع فقتل يفوت حقه صورة ومعنى واذا اقدم على
الفطر يفوت حق الله صورة لا معنى لانه يفوت الى بدل وهو
القضاء فكان له رخصة في الفطر لرجحان حقه واتلافه مال
الغير اذا اكره على اتلاف مال الغير يرخص له ذلك لرجحان حقه
في نفسه وحق الغير لا يفوت معنى لانجباره بالضمان وترك
الخائف على نفسه الامر بالمعروف وترك عطف على المكره
في قوله كالمكره وقوله الامر مفعول للترك يعني اذا خاف التلف
على نفسه رخص له ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانه
لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله

صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق وجنايته على
الاحرام اي جناية المكره المحرم على احرامه وتناول المضطر
مال الغير اي وكتناول الشخص المضطر بان اصابته مخمصة
حيث يرخص له تناول طعام الغير بالضمان لما مر من ان
حقه ثابت صورة ومعنى اذ لم يتناوله وحق الغير ثابت
صورة وحكما اي وحكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ
بالعزيمة اولى لبقاء المحرم والحرمة جميعا حتى لو صبر يعني لو قتل
بما اكره به وامتنع عما هو الرخصة وقتل كان شهيدا اي منالا
ثواب الشهيد لكونه باذلا نفسه لاقامة حق الله ذكره محمد رح
في مسألة اتلاف مال الغير لو ابى عن الطاعة المكره وقتل كان
ماجورا ان شاء الله تعالى وانما استثنى لانه لم يجد فيها نصا بل
قاله بالقياس على الاكراه على الافطار وليس هذا كالاكراه على
الافطار لان الامتناع من الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز
الدين ولقائل ان يقول فيه احتراز عن هتك حرمة من حرمات
الله فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة فالحق ان الاستثناء
لكونها ثابتة بالقياس لا لكونها ليست كالاكراه من كل وجه
لان ذلك ليس بلازم لان الفطر وان كان فيه راحة لكن فيه
معنى العسر وهو انه ينفرد بالصوم في القضاء وياكل سائر الناس
والثاني اي النوع الثاني من الرخصة ما استبيح مع قيام
السبب اي السبب المحرم الموجب لحكمه لكن الحكم تراخى عنه
اي عن السبب الى زمان زوال العذر من حيث ان السبب

قائم

بالحرمة

قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير
ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول كاملا فيه اي
كافطار المسافر مع قيام السبب وهو قوله تعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه وحكمه وهو وجوب اداء الصوم متراخ الى
ادراك عدة من ايام اخر وحكمه اي حكم هذا النوع ان الاخذ
بالعزيمة اي العمل بها اولى لكمال سببه وهو شهود الشهر حتى
كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعي رح
وللتردد في الرخصة هذا دليل ثان على اولوية العزيمة اي في
معنى اليسر من حيث انه لم يتعين كونه في الفطر
فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه لان صوم المسافر
وان كان عسيرا لكون السفر قطعة من النار ولكن فيه يسر
من حيث شركته بسائر الناس في الصوم فان البلية اذا عمت طابت
واذا انتفت المعارضة بينهما ترجح جانب الصوم لكونه عاملا
لله والمترخص بالفطر عامل لنفسه فكان الاول اولى الا ان
يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني
اذا اضعفه الصوم كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان اثما
لانه لو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا نفسه من غير تحصيل
المقصود بالصوم وهو الارتياض لخوف منه الموت واما اتم نوعي
المجاز فما وضع عنا اي الذي سقط عنا ولم يشرع في حقنا
من الاصر وهو الاعمال الشاقة كقتل النفس في التوبة وقطع
الاعضاء الخاطئة وعدم جواز صلاتهم في غير المسجد وعدم

ولقائل ان يقول ان العزيمة كانت ها هنا
باعتبار تحصيل حرمة الزمان الاول ثم لا يكون
العزيمة اولى بل لا ينعكس ١٢ منه

بخلاف الفطر وان كان فيه راحة
لكن فيه معنى العسر وهو انه ينفرد
بالصوم في القضاء وياكل
سائر الناس صح

اذا عمت ه

اداءه

صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق وجنايته على
الاحرام اى كجناية المكره المحرم على احرامه وبتناول المضطر
مال الغير اى وكتناول المخمصة المضطر بان اصابته مخمصة
حيث يرخص له تناول طعام الغير بالضمان لما مر من ان
حقه فابت ... كروحق الغير فابت
صورة ... ان الاخذ
... يعني لو تحمل
... اما

صح ٢٢ تم
عكم ١٠ اى نعامة بطوانه بعد
استعمال الزيت تركيب مخصوص وحالة
مخصوصة لا يجوز استعمال في تلك الحيثية المخصوصة
المستعمل فيه الزيت بعين الحالة الحاصلة فيه لعمرو وغايته لوفي
البناء ان المستعمل على سبيل المناوبة تارة استعمل في زيد وتارة
في عمرو وهذا جائز كاسم واحد سمية لجماعة على سبيل البدلية
حاشية او كنايات الطرق وتسمية بشيخ كل واحد منهم لمزيد
او القرابة وباستيعاع ٢٨ فما كان لفظ البدل
يحمل بهذه المعاني فاعتبر المراد ٢٣ شرح

مع ... سابر الناس
والثاني اى النوع الثاني من الرخصة ما استبيح مع قيام
السبب اى السبب المحرم الموجب لحكمه لكن الحكم تراخى
اى عن السبب الى زمان زوال العذر حتى ان السبب

قائم

قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير
ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول كاملا فراى
كالفطر للمسافر مع قيام السبب وهو قوله تعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه وحكمه وهو وجوب اداء الصوم متراخ الى
ادراك عدة من ايام اخر وحكمه اى حكم هذا النوع ان الاخذ
بالعزيمة اى العمل بها اولى لكمال سببه وهو شهود الشهر حتى
كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعي
ولتردد في الرخصة هذا دليل ثان على اولوية العزيمة اى في
معنى اليسر من حيث انه لم يبق كونه في الفطر كالعكس كما
فان العزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه لان صوم المسافر
وان كان عسيرا لكون السفر قطعة من النار ولكن فيه يسير
من حيث شركته بسائر الناس في الصوم فان البلية اذا عمت
واذا كشفت المعارضة بينهما ترجح جانب الصوم لكونه عاملا
لله والمترخص بالفطر عامل لنفسه فكان الاول اولى الا ان
يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني
اذا اضعفه الصوم كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان اثما
لانه لو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا نفسه من غير تحصيل
المقصود بالصوم وهو الارتياض لطف منه المولى واما النوع
الثاني وضع عنا اى الذي سقط عنا ولم يشرع في حقنا
من الاصر وهو الاعمال الشاقة كمقتل النفس في التوبة وقطع
الاعضاء الخاطئة وعدم جواز صلاتهم في غير المسجد وعدم

ولقائل ان يقول ان العزيمة كانت قصة
باعتبار ان حكمه الذي كان ثابتا هو الذي يكون
العزيمة اولى بل لا ينعكس ٢٢ شرح

لان الفطر وان كان فيه راحة
لكن فيه معنى العسر وهو انه ينفرد
بالصوم في القضاء وبالاكل
سائر الناس صح

اذا عمت ه

اذا دهم

النظر بغير الماء وحرمة اكل الصائم بعد النوم ووضع الطيبات
عنهم بالذنوب وكون الزكاة ربع مالهم وكتابة ذنب الليل على
الباب بالصبح والاغلال وهي المواثيق اللازمة لزوم الغل كما
روي ان في بني اسرائيل اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح وغلوا
ايديهم الى اعناقهم وربما ينقب الرجل ترقوته وجعل فيها
طرف السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه على العبادة
فهذه الامور رفعت عن هذه الامة تكريما للنبي عم فسمي ذلك
اي ما حط عنا من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا
رخصة مجازا لان الاصل وهو العزيمة وهي الاصر والاغلال
لم يبق مشروعا اي لم يجب علينا وسقط عنا تخفيفا بالنظر
الى غيرنا والنوع الرابع من انواع الرخص ما سقط عن
العباد باخراج سببه من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة
مع كونه اي مع كون ذلك الساقط مشروعا في الجملة اي في بعض
الاوقات فمن حيث انه سقط في محل الرخصة كان نظير القسم
الثالث وكان مجازا اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث
انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة
بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى كقصر الصلاة في
السفر هذا مثال ولكنه غير مناسب لان القصر في السفر ليس مما
سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة فكان المناسب ان
يقول كاتمام الصلاة في السفر لان الاتمام سقط عن العباد
لا القصر ويمكن ان يوجه كلامه بتقدير مضاف تقديره اسقاط

ما سقط عن الكفار [?] لان ترك ما اسقط الشرع هو السبب
بالرخصة المسمى بها مجازا لانه هو المحتاج لا نفس ما سقط
وقوله كالقصر مثال لترك ما سقط اعلم ان قصر الصلاة في
السفر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي رح رخصة حقيقة
والعزيمة هي الاربع لقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم
جناح ان تقصروا وهذا يفيد الاباحة لا الايجاب ولكنا نروي
انه صلعم قال هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
يعني اشارة الى الصلاة المقصورة والتصدق بما لا يحتمل التمليك
اسقاط محض فيتم بغير قبول ولهذا لو قال ولي القصاص لمن
عليه القصاص تصدقت به عليك سقط القصاص من غير
قبول والجواب عنه ان نفي الجناح عنهم لتطييب انفسهم لانهم
كانوا مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر وشرط
حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره لقوله تعالى وقد فصل لكم ما
حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة من الحظر
فافاد اباحة كانه قال انها محرمة عليكم الا ما اضطررتم اليه
في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار فان قلت يشكل
هذا بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه استثناء
من الحظر مع انه لا يفيد الاباحة قلت انه استثناء من الغضب
اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله
الا من اكره فانتفاء الغضب لا يدل على ثبوت الحل ولهذا
لو صبر يكون شهيدا وقال بعض العلماء وهو رواية عن ابي يوسف

وان افتى لا يسقط ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر
متمسكين بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان
الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى
رفع المؤاخذة عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا يأكل
حراما وشرب خمرا عندنا ان الاضطرار المرخص للتناول يكون
بالاجتهاد وغيره فيمتنع التناول زائدا على قدر الحاجة لان من
ابتلي بهذه المخمصة يفسر عليه رعاية قدر الحاجة وسقوط غسل
الرجل مع المسح لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث
الى القدم واذا لم يكن الحدث لا يجب الغسل والمسح شرع للتيسر
ابتداء لان الواجب هو غسل الرجل يتأدى به ولهذا اشترط
ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس ولو كان الغسل يتأدى
بهذا الشرط بالمسح لما شرط ذلك فصل والامر
والنهي واقسامهما من الامر الموقت والمطلق وكونه واجبا لعينه
او مضيفا وغير ذلك والنهي عن الامور الشرعية والحسية وكونه
قبيحا لعينه او لغيره وكون ذلك لطلب الاحكام المراد بها الامور
المحكوم بها وهي العبادات وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس
الحكم بل بالمحكوم به وعكس ان يقال الحكم صار علما للمحكوم به عرفا
المشروعة ولها اي للاحكام اسباب والمراد بها العلل الشرعية
مجازا لا الاسباب الحقيقية التي يضاف اليها وجود الاحكام
تضاف اليها اي الاحكام الى الاسباب من حدوث العالم بيانا
الاسباب والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والرأس

قال الاضطرار فيهم يحنث وعندنا لا يحنث والجواب عنهم ان اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة صح

الذى

الذى يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج
تحقيقا او تقديرا والصلاة وتعلق بقاء العقد وربما تعالى
الى هنا اشارة الى الاسباب للايمان بعد الشروع الى بيان
الاسباب الى قوله والمعاملات على طريقة اللف والنشر يعني
سبب وجوب الايمان بالله حدوث العالم لانه يدل على
الصنعة وهي تدل على الصانع كما قال عمر رضي الله عنه البعرة تدل
على البعير واثار القدم يدل على المسير وهذا الاستدلال العقلي
والمركز الشرعي انما يدل لان على الصانع العالم الخبير والصلاة
هذا متعلق بقوله والوقت يعني سبب وجوب الصلاة
بايجاب الله تعالى ضمنا الوقت ولهذا تضاف الصلاة اليه
ويقال صلاة الفجر وغيرها والزكاة يعني سبب وجوب الزكاة
ملك المال وهو النصاب المغني النامي الزائد عن قدر الحاجة
والصوم يعني سبب وجوب الصوم شهر رمضان بدليل
الاضافة اليه وتكرره بتكرره الا ان الله تعالى لما اخرج الليالي عن
محلية الصوم بقوله تعالى فالآن باشروهن وكلوا واشربوا بقي
بقي الايام بمحال الصوم وصدقة الفطر اي سبب وجوبها
على المسلم الرأس الذي يمونه اي يقوم بكفايته ويلي عليه و
اضافتها اليه اي الفطر يدل انه شرط والحج يعني سبب وجوب
الحج البيت بدليل اضافته اليه والعشر يعني سبب وجوب
العشر الارض النامية بالخارج تحقيقا اي الارض التي فيها
شيء من الزرع حقيقة حتى لا يجب اذا اصطلم الزرع آفة

ولهذا يضاف اليها فيقال عشر الارض ويتكرر الوجوب بتكرر
النماء والخراج اى سبب وجوب الخراج الارض النامية
بالنماء التقديري بالتمكن من الزراعة وعدم زرعها والطهارة
اى سبب وجوب الطهارة الصلاة حتى يقال طهارة الصلاة
غير انها لا تجب الا على المحدث والمعاملات اى سبب شرعية
المعاملات تعلق البقاء المقدور اى سببها توقف بقاء العالم
المقدر بتقدير الله تع الى يوم القيمة على تعاطي الناس بعض
لبعض الاشياء التي يحتاجون اليها لان بقاء العالم ببقاء
الانسان وبقاؤه يكون بالتناسل بالازدواج وهو يحصل
بالمال والمال بالمعاملات واسباب العقوبات والحدود
قيل هذا عطف البيان لان العقوبات هي الحدود لكن الاولى
ان يقال هو من قبيل قوله تع تنزل الملائكة والروح لان العقوبات
اعم من الحدود فان القصاص والجزية وغيرهما عقوبات
وليست بحدود والكفارات ما نسبت العقوبات و
الكفارات اليه من قتل العمد بيان لما هو سبب القصاص وزنا
اى سبب الرجم زنا المحصن وسبب جلد المائة زنا غير
المحصن وسرقة اى سبب قطع اليد السرقة وامر دائر بين
الحظر والاباحة اى يكون مباحا من وجه محظورا من وجه اخر
يعني الكفارات دائرة بين العبادات والعقوبة اما معنى العبادة
فلانها تؤدى بالصوم ويشترط فيها النية وفوض اداؤها الى من
وجبت عليه واما معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء بل وجبت

جزاء

جزاء على ارتكاب المحظور فوجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر
والاباحة ليكون معنى العبادات مضافا الى صفة الاباحة ومعنى
العقوبة مضافا الى صفة الحظر كالقتل خطاء فانه من حيث الصورة
رمي الى الصيد وهو مباح وباعتبار ترك التثبت هو محظور
لانه اصاب ادميا والافطار عمدا في رمضان فانه مباح من حيث
انه يلاقي ما هو مملوك له ومحظور من حيث انه جناية على الصوم
فيصلح سببا للكفارة وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه اى باضافة
الحكم الى السبب وتعلقه به اى تعلق الحكم بالسبب لان الاصل
في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون اى الشيء المضاف اليه سببا له
اى للمضاف وحادثا به كما يقال كسب فلان لان الاضافة للتمييز
وهو يحصل باخص الاشياء بالحكم وهو سبب وانما يضاف الى
الشرط مجازا لان اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصاله
بالشرط اتصال مجاورة فلا شك ان اتصاله بالسبب يكون
حقيقة واتصاله بالشرط يكون مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام
سبب الاول الرأس وسبب الثاني البيت والفطر والاسلام
شرطان للوجوب هذا الذي ذكر من بيان الاسباب طريقة المتأخرين
واما المتقدمون من مشايخنا قالوا سبب وجوب العبادة
نعم الله علينا شكرا لها فالايمان وجب شكرا لنعمة الوجود
والنطق وكمال العقل والصلاة وجبت شكرا لنعمة الاعضاء
السالمة والصوم وجب شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات والزكاة
وجبت شكرا لنعمة المال والحج وجب شكرا لنعمة البيت

باب بيان اقسام السنة

لما فرغ عن بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام السنة لانها ثانية و
هي تطلق على قول الرسول عم وفعله وسكوته عند امر
يعاينه وطريقة الصحابة والحديث والخبر مختصان بالقول
فلهذا قال اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث والاقسام
التي سبق ذكرها من الخاص والعام وغيرهما الى قوله والثابت
الثابت باقتضاء النص ثابتة في السنة وهذا الباب لبيان
ما يختص به السنن هذا جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال
اذا كانت الاقسام المذكورة موجودة في السنة فلا حاجة
الى اعادتها فلم ذكرت السنة في باب على حدة فاجاب بان هذا
الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام خاصة
بالسنن وذلك اي ما يختص به السنن وعقد الباب لبيانه
اربعة اقسام عرف ذلك بالاستقراء الاول في كيفية الاتصال
بنا من رسول الله عم اي الاتصال اما ان يكون كاملا بلا شبهة
كالمتواتر وهو الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم
تواطؤهم على الكذب وهذا الشرط متفق عليه وكونه
عددهم غير محصى شرط عند قوم والجمهور على انه ليس بشرط
فان اهل الجامع لو اخبروا بواقعة يحصل العلم بخبرهم مع
كونهم محصين ويدوم هذا الحد في الاتصال في كل وقت و
هذا الشرط ايضا متفق عليه وخالفه الجصاص لان المشهور عنده
من المتواتر ان يكون اخره كاوله واوسطه كطرفيه

يعني يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستويين في الكثرة ومنها ان شرط
اخر وهو ان يكونوا عالمين بما اخبروا علما يستند الى الحس لا الى دليل
عقلي فان اهل مصر لو اخبروا عن حدوث العالم لا يكون متواترا
وشرط المخبر الاسلام والعدالة والاسلام لكون الكفر والفسق مظنة
الكذب وعند العامة ليس بشرط لان اهل قسطنطينية لو اخبروا
بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا اعلم ان المص
عرف التواتر بما هو شرط المخبر به وهو قبيح ولعله اي المصنف رضي
الله عنه لان غرضه تمييزه وهذا القدر كاف في ذلك عرفه المحققون
بانه خبر جماعة افاد العلم بالقرائن الزائدة عن الخبر كسمع الصوت
والتجمع في الخبر بموت والد فان قلت ان العدول الى لفظ
السنة لما كان ليشمل الافعال ثم لا يصح اثبات الاقسام
الاربعة فيها ويمكن ان يقال المراد من السنة في قوله ما يختص
به السنن الحديث بطريق ذكر الكل وارادة الجزء كما يقال القران
والصلوات الخمس وما قاله بعض الشراح لو قال كالقران لكان
اولى لانه مثال المتواتر والمتواتر هو القران لا نقله فضعيف
لان اتصاف القران بالمتواتر بواسطة تواتر نقله فانه يوجب
علم اليقين كالعيان اي كما يوجبه الحس وقال قوم من المعتزلة
انه يوجب علم طمانينة يعني علما يرجح جانب الصدق ويطمئن
اليه القلوب ولكن لا ينفي توهم الكذب وهذا القول باطل
لان الانبياء ومعجزاتهم لا يثبت الا بالتواتر ثم لا يثبت العلم
بنبوتهم وهذا كفر على الظهور وما قال فخر الدين الرازي في بعض المحصلة

اعتراضات واجوبة بتدقيقات ومن البين لكل عاقل ان
علمه بوجود مكة وبمحمد صلعم اظهر من علمه بصحة تلك الشبهات لان
التمسك بالدليل الظني مع وجود الدليل القطعي جائز فتبين
ان حصول العلم به ضروري والتشكيكات في الضروريات
باطلة اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشيء الى مرادفه
كما فعلوا امثال ذلك في العطف او يكون اتصالا فيه شبهة
صورة اي من حيث الظاهر لا من حيث الاعتقاد كالمشهور
وهو اي ذلك الخبر المشهور ما كان من الاحاد في الاصل اي في
القرن الاول وهو قرن الصحابة ثم انتشر حتى ينقله قوم لا يتوهم
تواطؤهم على الكذب وهم اي ذلك القوم القرن الثاني ومن
بعدهم يعني القرن الثالث والاعتبار في اشتهارها بكونه في
القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدهم فان عامة اخبار
الاحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة وانه يوجب
علم الطمأنينة وانه دون المتواتر فوق الواحد حتى جازت
الزيادة به على الكتاب قال الجصاص وجماعة من اصحابنا انه
يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده عندهم لان الامة لما تلقته بالقبول
مع عدالتهم وفضلهم في الدين كان كالمتواتر والصحيح انه يضلل
جاحده ولا يكفر لان المتواتر يخرج[؟] وانه عن العقل ابتداء وانتهاء
صار بمنزلة المسموع من رسول الله صلعم وتكذيب الرسول كفر
بخلاف المشهور لان تكذيبه تخطئة جماعة العلماء وهي ليست
بكفر او يكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى اما الصورة فلان نقله

بالرسول

بالرسول لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة ما تلقته بالقبول كخبر
الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا لا عبرة
للعدد فيه اي في خبر الواحد بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر
وانما خصص الواحد والاثنين بالذكر مع ان ما بعده كان منفيا
عنه رد القول من فرق وقال بقبول خبر الاثنين دون الواحد
لما روي ان رسول الله صلعم لم يعمل بخبر الواحد ذي اليدين وحده
حتى سأل ابا بكر وعمر رضي فقالا مثل قول ذي اليدين فقبل
واجيب بان خبر ذي اليدين خبر واحد فيما عم به البلوى وحضره
من الصحابة كان اولى بالتذكير للنبي صلعم وظن النبي عم انه غالط
وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل وانه يوجب العمل دون علم
اليقين بالكتاب وهو قوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
اوجب على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار
المخوف عند الرجوع اليهم والثلاثة فرقة وطائفة منهم اما واحد
او اثنان فهذا يوجب العمل بخبر الواحد او الاثنين واذا وجب
ههنا وجب مطلقا اذ لا قائل بالفصل والسنة وهو ما روي
ان النبي عم قبل خبر بريرة في الصدقة فقال لنا هدية ولها
صدقة وبعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية الكلبي الى قيصر
بكتابه يدعوه الى الاسلام ولو لم يكن خبر الواحد موجبا للعمل
لما بعثهم فان قلت هذا الذي رويت في تثبيت قبول اخبار
الاحاد من اخبار الاحاد فكيف جعلته اصلا في الاحتجاج

به على خصمك ولك ظهر ما رويته في الامة وتلقوه بالقبول
لجاز الاحتجاج به فثبت قبول خبر الواحد والاجماع وهو
وهو ان الصحابة عملوا بالاحاد وحاجوا بها منها ما احتج ابو بكر رضي
على الانصار بقوله الائمة من قريش فقبلوه من غير انكار
وعلى هذا اجريت سنة النبي واجمعوا على قبول خبر الواحد
في امور الدين مثل الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والمعقول
وهو ان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد [illegible]
لتعطلت الاحكام وقيل لا عمل الا عن علم وهو مذهب اهل
الحديث منهم احمد بن حنبل بالنص وهو قوله تع ولا تقف ما
ليس لك به علم اى لا تتبع ما لا علم لك به فلا يوجب خبر الواحد
العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم لانتفاء اللازم هذا
تعليل لقوله لا عمل الا عن علم يعني اذا انتفى اللازم وهو العلم
ينتفي الملزوم وهو العمل او لثبوت الملزوم هذا تعليل لقوله
او يوجب العلم يعني لما ثبت الملزوم وهو العمل باجماع الصحابة
يثبت اللازم وهو العلم لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم
والجواب عن الاية لا نسلم ان المراد منها المنع عن اتباع الظن
مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم
اليقيني من اصول الدين وفروعه والراوى ان عرف بالفقه
والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة جمع
عبدل لان من العرب من يقول في عبد عبدل وفي زيد زيدل
او جمع عبد وضعا كالنساء للمراة كذا في الاقليد وهم عبد الله

بن

بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن
ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعايشة وغيرهم ممن اشتهر
بالفقه كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك فانه قال
القياس مقدم على خبر الواحد لما روى ان ابن عباس رض لما سمع
ابا هريرة يروى من حمل جنازة فليتوضأ قال ايلزمنا الوضوء
من حمل عيدان يابسة ولنا ان الخبر يقيني باصله لانه قول الرسول
عم وانما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهة
كان حجة قطعا والقياس محتمل باصله ووصفه اذ كل وصف
يحتمل ان يكون علة فكان الاخذ بما ليس في اصله شبهة اولى
وروى ان عمر ترك رأيه في الجنين بحديث المغيرة في الجنين
قال صاحب القواطع ان صح عن مالك ان خبر الواحد اذا
خالف القياس لا يقبل وهذا القول باطلاقه قبيح وانا اجل
منزلته عن مثل هذا القول وليس ندرى ثبوته منه وان عرف
الراوى بالعدالة دون الفقه اى يكون قليل الفقه كانس وابي
هريرة رضي وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع
الرسول عم ولم يكن من اهل الاجتهاد فان وافق حديثه القياس
عمل به وان خالفه لم يترك الحديث الا بالضرورة يعني الا بسبب
ضرورة انسداد باب الرأى فح يترك ويعمل بالقياس بيانه
ان ضبط حديث النبي عم عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى
مستفيضا فيهم وانما قلنا انه يحتمل نقل ما فهمه(?) من العبارة
فاذا قصر فهمه لا يؤمن عليه ان يفوته بعض المراد فيدخله(?)

شبهة زايدة لخلو القياس عنها فيحتاط في مثله ونترك الحديث
لضرورة انسداد باب الراي لانه اذا انسد باب الراي من
كل وجه صار ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار فانه يقتضي وجوب العمل بالقياس وللحديث المشهور
وهو حديث معاذ وغيره كما سيجيء وتعارضا للاجماع فان
الامة اجتمعت على حجية القياس كحديث المصراة وهو ما
روى ابو هريرة رض ان النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن
ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها
امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر التصرية الجمع والمراد
بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب
مرة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن فانه مخالف للقياس من
حيث ان الضمان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر
بالقيمة فايجاب التمر مكان اللبن ليس منهما ومن حيث ان المصراة
كانت في ضمان المشتري فيوجب ان يكون النفع له ولا يرد
عوضه ومن حيث انه قوّم الا القليل والكثير بقيمة واحدة فاختلف
الناس في حكم المصراة فذهب مالك والشافعي رحمهما الله الى انه يرد
ويرد معها صاعا ان كان اللبن هالكا عملا بهذا الحديث وذهب
ابن ابي ليلى وابو يوسف الى انه يرد قيمة اللبن وذهب
ابو حنيفة الى انه ليس له ان يردها ولكن يرجع على البائع
بارشها ويمسكها لانه في شرح السنة اعلم ان اشتراط فقه
الراوي لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره

القاضي

القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر
المتاخرين واما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه
الراوي شرطا للتقديم بل خبر كل عدل مقدم على القياس اذا لم
يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة لان تغيير الراوي بعد
ثبوت عدالته موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير لغير
على وجه لا يتغير المعنى اليه مال اكثر العلماء فلا يعتبر ولهذا قبل
عمر رض حديث حمل بن مالك مع انه لم يكن فقيها في
الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان
كان حيا وجبت الدية وان كان ميتا لا يجب فيه شيء
واجابوا عن حديث المصراة بانه انما لم يعملوا به لمخالفته
الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
وبمنع ان ابا هريرة لم يكن فقيها لانه كان يفتي في زمن
الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد
فان قلت قد علم من خبر القهقهة غير مثل جابر وانس و
غيرهما وعمل به كثير من الصحابة والتابعين ولهذا قدم على
القياس وان كان الراوي مجهولا في الرواية لحديث لم
يعرف الا بحديث او حديثين ولم يعرف بالعدالة ولا فقه
ولا طول صحبته مع رسول الله صلعم كوابصة بن معبد فان
روى عنه السلف وشهدوا بالصحة وعملوا به او اختلفوا
فيه اي في قبول حديثه مع نقل الثقات عنه كحديث
معقل بن سنان فيما رواه ابن مسعود وسئل عمن تزوج

علم مخالفة القياس مع ان راويه
معبد الجهني وانه غير معروف بالفقه
قلت روى خبر القهقهة صح

امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فاجتهد شهرا فقال ارى لها
مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان
وقال اشهد ان الرسول عم قضى في تزويج بنت واشق مثل
قضائك فسر ابن مسعود رض سرورا لم يسر مثله قط لموافقة
قضائه قضاء رسول الله عم ورده علي رض فقال ما نصنع
بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال حسبها الميراث ولا مهر لها
لها لعنه رأيه وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا
تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم
لها مهرا وهكذا على رض القياس اولى من رواية مثل المجهول فعمل
بهذا الحديث علماؤنا لان الثقات من الفقهاء المشهورين كعلقمة
ومسروق والحسن لما رووا عنه صار كالعدل لانا لا نعرف عدالة
من لم تشتهر الا بنقل الثقات عنه وهو موافق للقياس لان
مهر المثل لما كان واجبا بالعقد وجب ان يؤكده الموت كالمسمى
او سكتوا عن الطعن بعد ما بلغهم روايته لان سكوتهم بمنزلة
ما قبلوه فصار كالمعروف يعني صار حديثه كالحديث المعروف
وان لم يظهر من السلف الا الرد بعد ما ظهر حديثه كان مستنكرا
لان اهل الحديث والفقه لم يعرفوا صحته فلا يقبل ولا يعمل به
مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها طلقها ثلاثا
ولم يفرض النبي عم لها النفقة والسكنى فرده عمر رض وقال لا ندع
كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام
كذبت قال عيسى بن ابان اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا

القياس

معنى له

القياس لانه ثابت بهما ولو كان المراد غير النص لتلى النص و
روى السنة وهو القياس على الحامل المبتوتة فان لها النفقة اتفاقا
وكذا الحامل والمعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس
والنفقة جزاء الاحتباس ولقائل ان يقول انقطعت
الزوجية في المبتوتة فلا يجب لها النفقة وليس كذلك المعتدة
عن طلاق رجعي فلا يصح القياس وذكر الطحاوي اراد بالكتاب
قوله تع لا تخرجوهن من بيوتهن ومن السنة ما قال عمر رض سمعت
رسول الله عم يقول لها النفقة والسكنى ورد عمر رض كان بمحضر
بمحضر من الصحابة ولم ينكر ذلك احد فثبت ان هذا الحديث
منكر عندهم وان لم يظهر حديثه في السلف ولم يقابل برد
ولا قبول يجوز العمل به اذا لم يخالف القياس ولا يجب لان
الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف فان
قلت اذا وافقه القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس
فما فائدة جواز العمل به قلت فائدته جواز اضافة الحكم اليه فلا
يتمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث
وانما جعل طرفه شرائط في الراوي وهي اربعة العقل وهو
نور في بدن الآدمي وقيل في الرأس وقيل في القلب يضيء به
اي بذلك النور طريق يبتدأ به الجار والمجرور قائم مقام الفاعل
وضميره راجع الى الطريق والجملة صفة طريق من حيث ينتهي
اليه ضميره راجع الى حيث وهو بمعنى المكان درك الحواس
يعني ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه درك

انطلقت له

للحواس وتحن من افيتي بداية المعقولات نهاية المحسوسات
فيتبت اى بظهر المطلوب للعقل فيدركه اى المطلوب للعقل
بتامله مثلا اذا نظر الانسان الى بناء رفيع يدرك بنور عقله
ان له بانيا لا محالة ذا قدرة وحياة وعلم من الاوصاف التى
لابد للبنا منه فان قلت التعريف غير جامع لانه قد يكون
الطلب بعد بداية المعقولات كما اذا استدللنا من وجود
العالم ان له صانعا عالما فقد نطلب بعد ذلك ان علمه عين
ذاته او غيره او لا هو ولا ذاك قلنا بعد بداية المعقولات
بمرتبة او بمراتب لا يمنع كون البداية من انتهاء الحس وان
كان فى اثنائه مستغنيا عن الحس وفيه نظر لانه لا يصدق
قوله من حيث ينتهى اليه درك الحواس لان على ذلك
التقدير يكون من حيث ينتهى ابتداء المعقولات والحق ان
هذا انما ينافى فيما له صورة محسوسة واما فيما ليس بمحسوس
فانما يبتدئ بطريق العلم به من حيث يوجد واما تعريفه على
الاطلاق فان يقال العقل قوة نفسانية يدرك به الانسان
حقايق الامور والشرط الكامل منه اى من العقل وهو عقل
البالغ ولما كان الكمال امرا خفيا اقيم السبب الظاهر وهو
البلوغ من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا للعباد دون
القاصر منه وهو عقل الصبى والمعتوه والمجنون وانما شرط
كمال العقل لعدم اعتبار الشرع لهم لانه لم يجعلهم اهلا فى التصرف
فى امور انفسهم لنقصان عقلهم فى امر الدين اولى بهذا اذا كان

الطلب

السماع

السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ
والرواية بعده يقبل قول الصبى اذ لا خلل فى تحمله لكونه مميزا
ولا فى الرواية لكونه عاقلا فان قلت العبد نقبل روايته وان
لم تفوض امور اليه قلت ذلك لحق المولى لا لنقصان فى
العقل والضبط وهو فى اللغة الاخذ بالجزم وفى اصطلاح
اهل الشرع ما ذكره المصنف وهو سماع الكلام كما يحق سماعه
الكاف بمعنى المثل وما بمعنى شئ وهو فى محل النصب على انه
مفعول مطلق والتقدير وهو سماع الكلام سماعا مثل سماع
شئ يجب حفظه ورعايته ثم فهمه بمعناه الذى اريد به لغويا
كان او شرعيا كان يعلم ان حرمة القضاء فى قوله صلعم لا يقضى
القاضى وهو غضبان لشغل القلب ثم حفظه ببذل المجهود له المجهود
مصدر كالميسور بمعنى اليسر والمعنى ببذل قدرته ويجوز ان يكون
بمعنى المفعول على معنى ببذل الجهد ورس الشئ فى الحفظ والضم
له للسامع او للمسموع ثم الثبات عليه اى على الحفظ بمحافظة
حدوده اى احكامه بان يعمل بموجبه ببدنه ومراقبته بمذاكرته
والتأكيد بمعنى مع على اساءة الظن متعلق بمحذوف حال اى
مستقرا اثباتا على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه الى
لا انسى بل يعتقد انى اذا لم اذكره نسيته اذ الجزم سوء الظن
بنفسه الى حين ادائه متعلق بقوله ثم الثبات عليه روى ان
ابن مسعود رضى كان اذا روى حديثا جعلت فرايصه ترتعد
باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه كان فى اعلى درجات التى تهد

والجزم ضبط الرجل
امره واخذه بالثقة
صحاح

وهو غضبان لشغل القلب لانه اذا
لم يفهم معناه لم يكن سماعا مطلقا
بل سماع صوت صح

فان قلت اذا كان الضبط شرطا في النقل فكيف صح نقل القرآن
ممن لا يفهم معناه قلت نقل القرآن لم يثبت في الاصل الا
بائمة الهدى خير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام وفهم
القرآن معنى يتعلق به احكام مثل جواز الصلاة وغيره في غير
في نقله نظمه ومعناه بناء عليه فاما السنة فان المعنى اصلها والنظم
غير لازم فيها او يقال القرآن مامون من التحريف لان الله تعالى
وعد حفظه عن تطرق المبطلين بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا
له لحافظون فجاز النقل فيه ممن كان ضابطا له ظاهرا وان كان
لا يعرف معناه والعدالة وهي الاستقامة في السيرة والدين
وضدها الفسق والمعتبر هنا كمالها اي كمال العدل وهو رجحان
جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب
كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته فقيد بالاصرار لانه
لو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا تبطل عدالته لان التحرز عن
جميع الصغائر متعذر عادة واشتراط التحرز عن جميعها سد
لباب الرواية وروى ابن عمر عن ابيه عن النبي عم انه قال الكبائر
سبع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة
والفرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين
المسلمين والالحاد في الحرم اي الظلم في البيت الحرام وروى
ابو هريرة مع ذلك اكل الربا وعلي رضه اضاف الى ذلك
السرقة وشرب الخمر دون القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام
واعتدال العقل بالبلوغ لانهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه

عن غيرها ظاهرا وهذه العدالة لا تصلح للخبر حجة لان هذا الظاهر
يعارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل قبل العقل
وانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجه
دون وجه فتردد الصدق في خبره من غير رجحان فشرطنا
كمال العدالة والاسلام انما شرط لان الباب باب الدين والكافر
يسعى في هدمه فلا يقبل قوله والاسلام نوعان اسلام ظاهر وهو
ما ثبت بنشوئه بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام على والديه
من غير ان يوجد منه الاقرار وهذا النوع لا يكفي في صحة الرواية
والثاني ثابت بالبيان وهذا النوع مشروط وهو التصديق
اختلف في ان المعتبر في الايمان هو التصديق المنطقي الذي هو
الاذعان او غيره ذهب صاحب التنقيح الى الثاني وقال هو
نسبة الصدق الى المخبر اختيارا لان الاذعان قد يقع في
قلب الكافر بالضرورة عند رؤية المعجزة مع انه لا يكون مؤمنا
حتى ينسب الى الصدق فيما اخبر به وقد قال تع في حق بعض
الكفرة يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فقبول حصول الاذعان لبعض
الكفار ممنوع ولو سلم يكون كفره باعتبار جحوده باللسان وغير
ذلك من امارات الانكار وانا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان
لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان به
فان قلت فكيف يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال
الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلت باعتبار اشتماله
على الاقرار وعلى صرف القدرة في تحصيل تلك الكيفيات بترتيب

المعتقدات كما يصح الاسم بالعلم والتيقن والاقرار بالله تع كما هو
واقع باسمائه المراد من الاسم ما يدل على الذات مع الصفة مـ
كالرحمن والرحيم وصفاته من العلم والقدرة وسائر صفات مـ
الكمال وقبول احكامه اى الاعتقاد بها وشرايعه وهى اعم من
الاحكام لكونها بعد تخصيص والشرط فيه البيان اجمالا
كما ذكرنا يعنى الذى هو شرط فى قبول روايته هو ان يقر بهذه مـ
الاشياء ولكنها على وجه الاجمال بان يقر بان الله تع واحد عالم
قادر حى وفيه رد لما قال بعض المشايخ من ان توصيف الله
تع باسمائه على وجه الاجمال لا يكفى ما لم يكن عالما بحقيقة ما
يذكر لان حفظ اللغة غير معرفة المعنى بل كلا بد من الوصف على
التفصيل وهو ان يبين حقيقة العلم والقدرة والحياة قال
فى الجامع الكبير اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام فلم تصف
فانها تبين من زوجها وقد كنا حكمنا بصحة النكاح بظاهر الاسلام
ثم حكم بفساد النكاح حيث لم تحسن بان تصف وجعل ذلك
ردة منها وقلنا هذا الاشتراط يؤدى الى الحرج لان اكثر العوام
لا يقدرون على توصيفها على التفصيل وقد اكتفى النبى عم
بذكر المجمل حيث جاء اعرابى الى النبى عم فقال انى رأيت
الهلال فقال له اتشهد ان لا اله الا الله وانى رسول الله فقال
نعم قال يا بلال اذن فى الناس ان يصوموا غدا وبنى الايمان
على الاجمال حين سأله جبرائيل عم قال منصور القاآنى
شارح المغنى قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين على ان ايمان

فيلقون ح

وتبينها ح

وان محمدا ح

الصفات

الصفات مما لا يتعلق به ايمان وكفر وقوله وباسمائه بيانا فى ذلك
الاتفاق وحديث الاعرابى ولهذا اى ولاجل ان الشروط
المذكورة شرط فى الراوى لا تقبل خبر الكافر والفاسق لعدم
العدالة والصبى والمعتوه لعدم كمال العقل والذى اشتدت
غفلته لعدم الضبط وان وافق العكس وقبل خبر الاعمى والمحدود
فى القذف والمرأة والعبد لوجود الشرائط الاربعة ولكن لم
تقبل شهادتهم لان الشهادة توقفت على معان اخر اما الاعمى فلان
الشرط فى الشهادة الاشارة والتمييز الى المشهود به وذا لا يحصل
بالاعمى واما العبد فلان الشرط فى الشهادة الولاية الكاملة وبالرق
تنعدم الولاية وبالانوثة تنتقص واما المحدود فى قذف فلان رد
شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص وفى ظاهر المذهب المحدود
فى قذف مقبول الرواية بعد التوبة وكذا التائب من الفسق
والكذب تقبل روايته لا التائب من الكذب متعمدا فى حديث
رسول الله صلعم فانه لا تقبل روايته ابدا كذا ذكر فى كتاب معرفة
انواع الحديث والثانى اى القسم الثانى من الاقسام الاربعة مـ
المختصة بالسنة فى الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن اما
الظاهر فالمرسل من الاخبار وهو ان يترك الواسطة التى بينه
وبين الرسول عم ويقول قال رسول الله عم كذا وهو اى المرسل
اربعة اقسام الاول انه ان كان من الصحابى اى يعنى لو كان المرسل
صحابيا فمقبول بالاجماع لاجماعهم على عدالتهم فان قلت الصحابة
ظاهر امرهم السماع من النبى عم فمن اين يعلم انه مرسل قلت باخبارهم

والمرأة صح

ابن حه

انهم لم يسمعوا من النبي عم وان بينهم وبينه رجلا ومن القرن
الثاني والثالث هذا هو القسم الثاني من الاقسام الاربعة يعني
ما ارسله من القرن الثاني والثالث كذلك يعني محمد بن ::
ومالك وقال الشافعي رح لا نقبل الا اذا تأيد بآية او سنة ::
مشهورة او موافقة قياس صحيح او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول
او اشتهر في ارسالة عدل لانه يشترط ان يكون شيخاهما كتلميذ
او ثبت اتصاله بوجه اخر يعني بان الجهالة بذات الراوي ::
يستلزم الجهل بصفته والجهالة بالصفة وهي مانع فكيف
لا يكون الجهالة بالذات والصفات مانعا ولنا الاجماع وهو ان
الصحابة اتفقوا على قبول روايات ابن عباس وابن عمر و ::
النعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة مع انهم لم يسمعوا
كل حديث من النبي عم قال الغزالي ما سمع ابن عباس الا اربعة
احاديث ولم يرو من احد انكار او تفحص بانهم رووا بواسطة
اولا فان قلت لا خلاف في مرسل الصحابة وليس كلامنا
الان فيها قلت لا فرق بين ارسال الصحابي والتابعي لان
عدالتهم تثبت بشهادة النبي عم وان قلت لا نم الاجماع فان
المسئلة اجتهادية لان المخالف الذي لم يقبل المرسل لا يأثم
ولا اجماع في المسائل الاجتهادية قلت لا اجماع قطعي في
المسائل الاجتهادية وهذا الاجماع ظني والدليل المعقول وهو
ان كلامنا في ارسال من لو اسنده الى غيره قبل اسناده ولا نظن به
الكذب على رسول الله صلعم اولى والرواية او اعرف الكذب عليه ح

عدالة سقط عن السامع النظر في عدالة من اخبر عنه والى عليه
التعليل لان العدل ما لم يستبن له الاسناد لا يرسل قال
الحسن متى قلت قال رسول الله عم سمعته من سبعين او اكثر
والجهالة بعين الراوي لا يكون جهلا بصفته مطلقا فان ارسال
العدل من الائمة دليل تعديله وارسال من دون هؤلاء يعني
ارسال العدل في كل عصر غير القرن الثاني والثالث كذلك
قبلنا خلافا لابن ابان لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب
ولا بد من البيان والذي ارسل من وجه واسند من وجه مقبول
عند العامة يعني عند الاكثر هذا هو القسم الرابع لان المرسل
ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض
الناطق مثل حديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس
مسندا وشعبة مرسلا وقال بعض لا يقبل لان سكوت ::
الراوي عن ذكر المروي عنه بمنزلة الجرح فيه واسناد الاخر
بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح واما
الباطن فان كان الانقطاع لنقصان في الناقل كخواب بعض
شرائط من العدالة والاسلام والضبط والعقل فهو على ما
ذكرنا يعني لا يقبل خبره فان كان بالعرض على الاصول بان خالف
الكتاب كقوله صلعم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب فانه يخالف
لعموم قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القران او السنة المعروفة
اي المشهورة مثل ما روى ابن عباس ان رسول الله صلعم قضى
بشاهد ويمين فانه يخالف للحديث المشهور وهو قوله عم

البينة على المدعي واليمين على من انكر او الحادثة اى خالف
الحادثة بان ورد فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى
كما روى ابو هريرة رضي انه صلعم كان يجهر ببسم الله الرحمن
الرحيم في الصلاة فانه لما لم يشتهر مع اشتهار الحادثة لم يعمل
به لان شهرة الحادثة تقتضي شهرة ما به يثبت حكم الحادثة
فاذا لم يشتهر النقل عنهم والاحتجاج به دل على انه منقطع
او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول اى الصحابة مثاله
ما روى ان النبي عم قال ابتغوا في مال اليتامى خيرا كيلا
تاكلها الصدقة فان الصحابة اختلفوا في وجوب الزكاة في
مال الصبي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل انه
غير ثابت او ماؤول تاويله ان المراد بالصدقة النفقة كما قال
صلعم نفقة المرء على نفسه صدقة كان مردودا منقطعا ايضا
اى كالذي كان لنقصان في الناقل والثالث اى القسم
الثالث من الاقسام المختصة بالسنن في بيان محل الخبر
الذي جعل الخبر فيه حجة الموصول صفة محل فان كان
المحل من حقوق الله تع وهو ما يخلص حقا لله تع من شرايعه
وهو نوعان الاول ما ليس بعقوبة كالصلاة وغيرها يكون
خبر الواحد فيه حجة بلا اشتراط عدد لان الصحابة عملوا باخبار
الاحاد وعملوا بخبر عائشة رضي في التقاء الختانين وشرط
بعضهم العدد استدلالا بان النبي عم لم يقبل خبر ذي
اليدين حتى شهد له غيره قلنا عدم اعتباره لقيام التهمة

عُ ص

الانقطاع صه

لان

لان الحادثة كانت في محفل عظيم ولم يصدر من غيره كلام خلافا
للكرخي في العقوبات يعني ما هو عقوبة لا يجوز اثباته بخبر الواحد
عنده وهذا هو القسم الثاني من حقوق الله تع قال ابو يوسف
في الامالي وهو مختار الجصاص يجوز لان جانب الصدق يترجح
في رواية العدل فيثبت به الحدود ولا يلتفت الى احتمال الكذب
فيه كما يثبت الحدود بالبينات ولا يلتفت الى احتمال الكذب
فيها وجه قول الكرخي ان خبر الواحد في اتصاله بالرسول شبهة
والحدود تندرئ بالشبهات واما اثباتها بالبينات فمجوزة
بالنص على خلاف القياس وهو قوله تع واستشهدوا عليهن
اربعة منكم وان كان المحل من حقوق العباد وهذا هو القسم
الثالث من اقسام محل الخبر مما فيه الزام محض كالبيوع والاشرية
والاملاك المرسلة يشترط سائر شروط الاخبار من العقل
والبلوغ والاسلام اذا كان المشهود عليه مسلما وكونه غير
محدود في قذف ولا يجر بشهادته مغنما ولا يدفع بها مغرما
وغيرها مع العدد في موضع يطلع عليه الرجال بخلاف موضع
لا يطلع عليه الرجال فان العدد والذكورة ليس بشرط فيه
كالبكارة وعيوب النساء ولفظة الشهادة والولاية اى الحرية
وان كان المحل لا الزام فيه اصلا وهذا هو القسم الرابع وهو
من حقوق العباد كالوكالات والمضاربات والرسالات في
الهدايا والشركات يثبت باخبار الاحاد بشرط التمييز دون
العدالة يعني بشرط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا كافرا

ع م

عنهاع

كان اوسلما فيقة اذا اخبره صبي او كافر ان فلانا وكله توقع في
قلبه صدقه يجوز ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره لعموم الضرورة
لان الانسان لا يجد العدل الطاهر البالغ في كل زمان او مكان حتى
يبعثه الى وكيله ولو شرط فيه ساير الشرايط لتعطلت المصالح
ولان الخبر غير ملزم لان الوكيل مختار في قبول الوكالة والالزام
عليه في ذلك فلما لم يوجد الالزام في هذا الخبر لم يشترط شرائط
الالزام من العدد والعدالة ولان النبي عم كان يقبل خبر الهدية
من البر والفاجر وان كان فيه الالزام بوجه دون وجه هذا هو
القسم الخامس وهو من حقوق العباد كعزل الوكيل وحجر المأذون
وفيه الزام الحكم من وجه لان الوكيل اذا انعزل يقتضي الشرى عليه
ويلزم العهدة واذا حجر العبد يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد
ومن وجه لا الزام فيه لانه يشبه ساير المعاملات لان كلا
من الموكل والمولى يتصرف في حقه بالعزل والحجر كما هو متصرف
في حقه بالتوكيل والاذن يشترط فيه احد شطري الشهادة
من العدد والعدالة عند ابي حنيفة رح ثم شبه الالزام يوجب
اشتراط العدد والعدالة وشبه المعاملات يوجب سقوطهما
فشرطنا احدهما واسقطنا الاخر توفيرا للشبهين حظهما و
عندهما لا يشترط بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز لان هذا
القسم من باب المعاملات ما خلا الاخبار بالشرايع فوجب
ان لا يتوقف على شرايط الشهادة لان للناس في باب المعاملات
ضرورة توكيلا او عزلا فلو شرطت العدالة لضاق الامر على

مقصود ع

الناس

الناس واما الاخبار بالشرايع وان لم يكن من المعاملات فقد
لحقت بها لان الضرورة قد تحققت في حقه هذا اذا كان المخبر
فضوليا وان كان وكيلا او رسولا من الموكل او المولى بان قال
وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل او الحجر او ارسلتك الى فلان
لتبلغ عني هذا الخبر لم يشترط العدالة اتفاقا لان عبارة الوكيل
والرسول كعبارة الموكل والمرسل والرابع اي القسم الرابع من
الاقسام المختصة بالسنة في بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام
قسم يحيط العلم بصدقه اي بصدق المخبر كخبر الرسل عليهم
السلام لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب و
حكمه وجوب الاعتقاد به بقوله تع وما اتاكم الرسول فخذوه
وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام
ايات الحدوث فيه وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق
فان خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب
باعتبار فسقه وحكمه التوقف فيه لاستواء الجانبين فيه وقد
قال تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وقسم يرجح احد
احتماليه على الاخر كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية و
المقصود بيانها هذا النوع ولهذا النوع اطراف ثلثة طرف
السماع فذلك اما ان يكون عزيمة اي اصلا وهو على اربعة
اقسام قسمان منها في نهاية العزيمة وهو ما يكون من جنس
السماع بان يقرأ على المحدث من كتاب او حفظ وهو يسمع
ثم يقول له المستمع اهو كما قرأت عليك فهو يقول نعم او يقرأ

ع

المحدث عليك من كتاب او حفظ وانت تسمع قال فخر
الاسلام قال ابو حنيفة الوجهان سواء بل الاول احوط لان
السامع اذا قرا بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن
لانه عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره او يكتب المحدث
اليك كتابا على رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم معروف
معنونا يعني يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان
ابن فلان ثم يبتدئ بالتسمية ثم الثناء ويذكر فيه حدثني فلان
عن فلان الى اخره اي الى ان قال عن النبي صلعم ويذكر متن
الحديث ثم يقول فيه اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث
به عني بهذا الاسناد فهذا اي الكتاب من الغايب كالخطاب
وكذلك الرسالة على هذا الوجه اي الرسالة الى الغايب
كالكتاب في جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث للرسول
بلغ عن فلان انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر
اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد
فيكونان حجتين اذا ثبتا بالحجة اي بالبينة انه رسول فلان
او كتاب فلان على ما عرف في كتاب القاضي بهذا اشارة الى
النفيين الاخيرين وهما من باب العزيمة ايضا ولكن على سبيل
الخلافة فصار لهما شبه الرخصة وهما الكتاب والرسالة
او يكون رخصة هذا هو القسم الثاني من قسمي طرق السماع
وهو الذي لا اسماع فيه كالاجازة وهو ان يقول المحدث لغيره
قد اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان

او بجميع مسموعاتي ان كان عندك وبين اسناده والمناولة
وهي ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول
هذا الكتاب وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروي
عني هذا والمناولة تاكيد للاجازة لان مجرد المناولة بدون
الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة ويجوز
الاجازة لمعدوم كقوله اجزت لفلان ولمن يولد له ما تناسلوا
والمجاز له ان كان عالما به اي بما في الكتاب الذي اجازه بروايته
يصح الاجازة والا اي وان لم يكن المجاز له عالما بما في الكتاب
فلا اي لا تصح الاجازة بالاتفاق ولو اجاز المجاز له بان
يقول اجزت لك يجاز الصحيح انه جايز والاحوط ان
يقول المجاز له اجبرني او اجازني ولا يقول حدثني لان ذلك
يختص بالاسماع ولم يوجد وطرف الحفظ اي الطرف الثاني
من الاطراف الثلاثة المتعلقة بالخبر طرف الحفظ وهو نوعان
والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع من وقت السماع الى
وقت الاداء والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه
وتذكر ما كان مسموعا صار كانه حفظه من وقت السماع
الى وقت الاداء لان التذكر بمنزلة الحفظ يكون حجة سواء كان
خطه او خط غيره والا اي ان لم يذكره الخط شيئا فلا اي لا
يحل له الرواية عند ابي حنيفة رح لان الخط وضع للتذكر
للقلب كالمراة للعين فلا عبرة للمراة اذا لم ير الرائي وجهه
فكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر المكتوب به علي لان الخط يشبه

تحمل

الرواية بالاجازة انما يصح اذا كان المجاز له عالما بما في الكتاب
وان لم يكن المجاز له عالما بما فيه لم يصح الاجازة عند علما
اي عند ابي حنيفة ومحمد رح وكذلك اي عند ابي يوسف رح في
الاصح وفي هذا اشارة الى انه يختلف عنه في جواز الاجازة
بدون العلم وهو اختيار بعض المشايخ قياسا
على كتاب القاضي فان علم الشهود بما فيه شرط
عندهما وليس بشرط عند ابي يوسف وذكر شمس الائمة
هنا العهود حيث قال الاصح عندي ان
الاجازة بدون علم المجاز له لا يصح بالاتفاق
وان الخلاف في كتاب القاضي ولا يصح فكذلك
الاجازة على الشهادة ممن لا يعلم بما فيه عند ابي يوسف
لان السنة امر عظيم وخطبها اي شانها
جسيم فيجب صونها عما يتطرق اليها
للاشتباه جهد المجاز له ولهذا اشترطنا
علم المخبر بالاتفاق وكانت الامر في كتاب
القاضي كذلك لكنه استحسن ابو يوسف
فيه لضرورة وهو ان كتاب القاضي قد يشتمل
على الاسرار ولا يعجبه ان يقف عليها
غير المكتوب اليه ولهذا ختم الكتاب
ومعنى الاحتياط يتعين لحصر
اذا شهدوا انه كتابه
وختمه

لفظ وعندهما وان امتنع رح يجوز له الرواية ويجب العمل به
لان الصحابة كانوا يعملون على كتب النبي صلعم من غير ان
راويا روى ذلك الكتاب وعند ابي يوسف رح يجوز الاعتماد
على الخط ان كان في يده او في يد امين ولا يجوز ان كان في يد
غيره لانه لا يومن عن التغيير وعند محمد رح يجوز العمل بالخط
وان لم يكن الكتاب في يده لان التغيير غير متعارف وما
ذهب اليه محمد رح رخصة تيسيرا للناس وطرف الاداء هذا
هو الطرف الثالث والعزيمة فيه ان يؤدي على الوجه الذي
سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقله بمعناه يعني يروى
بلفظ اخر يؤدي معنى الحديث قال بعض العلما لا يجوز نقل الحديث
بمعناه لانه صلعم مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة ومع
النقل بالمعنى لا يومن عن الزيادة والنقصان وحجة العامة ما
روي ان الصحابة قالوا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا
نقدر على تاديته كما سمعنا قال اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا
حلالا واصبتم المعنى فلا باس به روي ان ابن مسعود وانس
وغيرهما كانوا يقولون في الرواية قال صلعم كذا او قريبا منه
او نحو منه ولم ينكر عليهم منكر فكان اجماعا على الجواز فان كان
الحديث محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر اي معرفة
في وجوه اللغة لانه لما لم يشتبه معناه لا يتمكن فيه الزيادة
والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى وان كان ظاهرا معلوما
يحتمل غيره اي غير معناه بان كان عاما يحتمل الخصوص او حقيقة

غير

تحتمل

تحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف
على ما هو المراد فيقع الامن من الخلل بمعناه وما كان من
جوامع الكلم بان كان لفظه وجيزا وتحته معان كثيرة او
المشكل او المشترك او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل اي
للمجتهد وغيره اما جوامع الكلم فلما روي انه صلعم قال خصصت
بجوامع الكلم فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به واما
المشكل والمشترك فلان المراد منهما لا يعرف الا بتاويل وتاويل
الراوي لا يكون حجة على غيره [illegible] واما المجمل فلانه لا يوقف
على معناه والمروي عنه هذا اشارة الى الطعن الذي يلحق
الحديث وبيان ما يوجب منه سقوط العمل بالحديث او لا يوجبه
والطعن الذي يلحقه اما ان يكون من قبل الراوي او من قبل
غيره والذي يكون من قبل الراوي اذا انكر الرواية انكار
جاحد بان قال كذبت علي او ما رويت لك او انكار متوقف
بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرف ففي
الوجه الاول يسقط العمل بلا خلاف لان كل واحد منهما مكذب
للاخر فلا بد من كذب واحد غير معين ولكن لا يسقط بذلك
عدالتهما لليقين في عدالتهما ووقوع الشك في زوالها واما في الوجه
الثاني فذهب الكرخي واحمد بن حنبل الى انه يسقط العمل به
لانه انما يكون حجة باتصاله بالرسول عم وبانكار الراوي انقطع
الاتصال وذهب الشافعي ومالك الى انه لا يسقط العمل به
او عمل بخلافه بعد الرواية كما روت عائشة رض ان النبي عم

قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم ان عائشة
رضي زوجت بنت اخيها عبد الرحمن بلا اذن مما هو خلاف

وليها

بيقين اي لا يحتمل ان يكون مرادا من الخبر يوجب سقوط العمل به
لان خلافه ان كان حقا بان خالفه للوقوف على نسخه لكونه
ليس بثابت وهو الطعن حاله فقد بطل الاحتجاج به وان كان
خلافه بان خالف لغلبة المبالاة والتهاون بالحديث او لغفلة
او نسيان فقد سقطت عدالته لانه لم يبق عدلا فان كان العمل
بخلافه قبل الرواية او لم يعرف تاريخه اي تاريخ انه عمل قبل الرواية
او بعدها لم يكن جرحا لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك
بالحديث وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة في الاصل
ووقع الشك في سقوطه فيحمل على انه كان قبل الرواية وتعيين
الراوي بعض محتملاته بان كان اللفظ عاما فيحمله على معنى خاص
او مشتركا فيحمله على احد معنييه لا يمنع العمل به اي بظاهر الحديث
لانه ليس بخلاف بيقين مثل حديث ابن عمر رضي ان النبي عم
قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وهو يحتمل التفرق بالابدان
والتفرق بالاقوال فحمله ابن عمر رضي على التفرق بالابدان ولم يعمل
بتأويله فيبقى مشتركا فعملنا بما روي عن النبي عم انه قال المتبايعان
بالخيار ما لم يتفرقا عن بيعهما والامتناع عن العمل به اي امتناع
الراوي عن العمل بالحديث مثل العمل بخلافه اي عمل الراوي
بخلاف ما رواه فيخرج الحديث عن الحجة لان ترك العمل بالحديث
حرام مثاله حديث ابن عمر انه صلعم كان يرفع يديه عند الركوع

باطلا

وعند

وعند رفع الرأس من الركوع وقد صح من مجاهد انه قال صحبت
ابن عمر رضي عشر سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح
فترك العمل به يدل على انتساخه وعمل الصحابي بخلافه
يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يخفى الخفاء عليهم مثل
حديث عبادة بن الصامت رضي ان النبي صلعم قال البكر بالبكر
جلد مائة وتغريب عام ثم ترك به الخلفاء رضي وجعل النفي
الى موضع من التعزير من تمام الحد ولم يعمل عمر او نا رضي به لان
عمر رضي نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفي احدا
ابدا فلو كان النفي حدا لما ترك ففهمنا ان ذلك بطريق السياسة
وعلمنا ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض الى
الائمة ومبني على الشهرة ومثال الحديث الذي من جنس ما
يحتمل الخفاء حديث القهقهة في الصلاة رواه زيد بن خالد
الجهني وروي ان ابا موسى الاشعري رضي لم يعمل بحديث القهقهة
وذلك لا يوجب جرحا لانه من الحوادث النادرة فاحتمال
الخفاء على ابي موسى رضي والطعن المبهم مثل ان يقول هذا
الحديث منكر او مجروح ونحوهما من ائمة الحديث لا يجرح الراوي
لان الجارح ربما يعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جارحا بان رآه
ارتكب صغيرة من غير اصرار فلا يترك به العدالة الثابتة قال
بعض العلماء الطعن المبهم يكون جرحا لان التعديل المطلق
مقبول فكذا الجرح المطلق قلنا اسباب التعديل غير منضبطة
فلا معنى للتكليف بذكرها والجرح ليس كذلك الا اذا وقع مفسرا

عما هو جرح متفق عليه منه به لانه لو كان مجتهدا فيه لا يقبل
كالطعن بانه حديث مرسل وبشرب النبيذ لمن يعتقد
اباحته ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب منه به لان
الطاعن لو كان معروفا بالعداوة والتعصب لا يقبل ايضا
لان الظاهر ان التعصب حمله حتى لا يقبل الطعن بالتدليس وهو
في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح اهل
الحديث كتمان انقطاع في الحديث مثل ان يقول حدثني فلان
عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان او قال اخبرني فلان و
لم يقل عن فلان الصحيح ان هذا ليس بجرح لانه يوهم شبهة
الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته اولى
والتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية حتى لا يعرف
صيانة له عن الطعن الباطل فيه وفي هذه الكنية يشترك غيره
او يذكره بصفة ليست بمشهورة وذلك مثل ان يقول سفيان
الثوري رح حدثني ابو سعيد رح وهو كنية للحسن البصري
والكلبي وقد يروي عنهما جميعا هذا الذي سماه الشيخ تلبيسا
نوع من التدليس عند اهل الحديث ويسمى ذلك عندهم تدليس
الشيوخ والنوع الآخر تدليس الاسناد وركض الدواب وهو
حثها على العدو فهو لا يصلح جرحا لان ذلك من اسباب الجهاد
والمزاح لانه امر ورد به الشرع لان النبي عم كان يمازح ولا يمازح
الا حقا وحداثة السن وهي الصغر عند التحمل لان كثيرا من
الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم شرط الاتقان عند التحمل

في

في الصغر والعدالة عند الاداء بعد البلوغ وعدم الاعتياد بالرواية
وهذا لا يوجب جرحا لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من
لم يكن اعتاده بالرواية اكثر من الذي اعتاده كما في بكر فانه لم يكن
معتادا بالرواية والاستكثار بمسائل الفقه كما ذكر بعض المحدثين في حق
ابي يوسف رح انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه واكثر
لا يصلح جرحا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فكيف يصلح
جرحا **فصل** وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا قيد به لان
التعارض بينهما حقيقة غير واقع لان ذلك من امارات العجز تعالى
الله عن ذلك لجهلنا بالناسخ والمنسوخ اذ لا بد ان يكون الناسخ
متأخرا فاذا لم يعرف التاريخ بين المتقدم والمتأخر يقع التعارض
فركن المعارضة المراد بالركن ما يقوم به المعارضة وهو مجموع اجزائها
تقابل الحجتين على السواء لان التقابل لا يقع بين القوي والضعيف
لا مزية لاحديهما تأكيد لقوله على السواء وعلى ان يكون تفسيرا
اذا كان المراد عدم المزية في الوصف كخبر الواحد الذي يرويه
عدل فقيه مع الذي يرويه عدل غير فقيه فانهما متساويان بالذات
لكن يترجح احدهما بقوة وضعف في حكمين متضادين لان التقابل
بين الحجتين لا يتصور الا بتقابل حكمهما وشرطها اي شرط المعارضة
اتحاد المحل لانه لو اختلف جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب
الحل في الزوجة والحرمة في امها والوقت لجواز اجتماعهما في محل
واحد في وقتين كحرمة الخمر بعد حلها مع تضاد النسبة من جهة
النفي والاثبات فان قلت ان كان المراد به ما ذكر في الركن فهو

المعارضة لغة المقابلة على سبيل الممانعة
يقال عارضه اي اتاه بمثل ما اتى به
فيقال ما تعارضه اي ما تمنعه
... اسم لما ... الحجتين

وهو التكلف مع الخلوع عما وجد لطراز احسك

تكرار فاسد وان اراد غير ذلك فلم لم يبينه قلت اراد به ذلك
لكن لم يذكر ههنا ركنا بل ركن المعارضة هو تقابل الحجتين
على السواء او تضاد الحكمين شرطها وانما ذكره هناك بطريق التبع
لان الحجة لابد وان تكون في شيء فذكر ههنا بالالتزام وههنا
بالمطابقة ولابد من اشتراط اتحاد النسبة ايضا لجواز اجتماع
الضدين في محل واحد في وقت واحد بالنسبة الى شخصين
كالحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة فيها بالنسبة الى غيره
قال شمس الائمة رح ومن الشرط ان يكون كل واحد موجبا على
وجه يجوز ان يكون ناسخا للاخر اذا عرف التاريخ فيجري التعارض
بين الايتين والسنتين دون القياسين وحكمها اي حكم المعارضة
بين الايتين المصير الى السنة ان وجدت لانهما تساقطا لامتناع
العمل باحديهما لعدم الاولوية فيصار الى ما بعدهما من حجة
وهي السنة فان قلت هذا يشعر بجواز المصير عند تعارض
الايتين الى اية اخرى قلت كلام المص مبني على عدم جواز
الترجيح بكثرة الادلة فلا يتوجه عليه الاعتراض مثاله قوله تع
فاقرءوا ما تيسر من القران وقوله تع واذا قرئ القران فاستمعوا
له والاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني ينفي وجوبها
اذ كلاهما ورد في الصلاة عند عامة اهل التفسير فيصار
الى الحديث وهو قوله صلعم من كان له امام فقراءة الامام
له قراءة وبين السنتين المصير الى قول الصحابة عند من
يوجب تقليد الصحابي او القياس يعني اذا لم يوجد قول

الصحابي

الصحابي فالمصير الى القياس ولا يفهم صريحا من كلام فخر الاسلام
وشمس الائمة ان ايهما يقدم او لا بعد السنة اقوال الصحابي
او القياس لانهما عطفا باو وهو لاحد المذكورين وكلام صاحب
التقويم يصرح بان المصير الى اقوال الصحابي مقدم على القياس
مثاله ما روي ان النبي عم صلى صلاة الكسوف ركعتين بركوعين
وسجودين وروت عائشة رضي الله عنها انه صلاها ركعتين باربع ركعات
واربع سجدات فتعارضتا فيصار الى القياس وهو الاعتبار
بسائر الصلوات وفي الشرح الاجمل اذا تعارض السنتان
فعند ابي سعيد البردعي يصار الى قول الصحابة رض مطلقا
اي فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك وعند الشافعي الى القياس
مطلقا وعند الكرخي انما يقدم قول الصحابي اذا ورد فيما لا
يدرك بالقياس واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول الصحابي
وعند العجز عن المصير الى دليل اخر بان لم يوجد او وجد ولم يصلح
شاهدا بان كان التعارض بين القياسين واقوال الصحابة ايضا
يجب تقرير الاصول اي العمل بالاصل كما في سؤر الحمار لما
تعارضت الدلائل فيه اما تعارض الدلائل فكما روى جابر
انه صلعم سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وروى انس رض
انه صلعم نهى عن لحوم الحمر الاهلية وقال انها رجس وهذا
يدل على نجاسة سؤره اما تعارض اقوال الصحابة فكما قال ابن
عمر رض سؤر الحمار نجس وان كان ابن عباس رض يقول الحمار
يعلف التبن فسؤره طاهر واما تعارض الاقيسة فيه فانه لم يكن

الهافه بالعرق لعلة الضرورة حتى يكون طاهرا لان الضرورة في العرق اكثر ولم يمكن الهافه باللبن بجامع التولد من اللحم ليكون نجسا لوجود اصل الضرورة في السور دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسور الكلب بجامع حرمة اللحم ليكون نجسا لوجود الضرورة في الحمار يكون مربوطا في الدور والكلب ليس كذلك ولا يمكن الحاقه بسور الهرة بجامع الطوف ليكون طاهرا لان الضرورة في الهرة اكثر لدخولها المضايق التي لا يدخلها الحمار وجب تقرير الاصول وهو ابقاء ما كان على ما كان فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس ما كان طاهرا ولم يزل به الحدث للتعارض اي لا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا يزول بالشك ووجب ضم التيمم اليه فان قلت لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا او طهورا لزم ان يبقى كذلك قلت لو بقيت فيه صفة الطهورية لزال الحدث والنجاسة به ولا يكون بهذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للاخر فاوجب وقوع الشك في طهوريته ليكون عملا بالاصلين وسمي سور الحمار مشكلا لهذا اي لتعارض الدليلين فان قلت لا تم التعارض اذ المحرم مترجح في حرمة اللحم كان للاحتياط والاحتياط في السور في جعله مشكوكا ليجب استعماله وضم التيمم اليه فلو رجحنا النجاسة لوجب التيمم لا غير ولزم ترك العمل بالاحتياط لاحتمال كون السور مطهرا دون التراب لا

[هامش:] ... في كلية ... يكون ... من ... وليس ... ان جهة ... الترجيح فلا يترجح ... النسخ ... قلنا ... الترجيح ... اللحم ...

ان نعني به الجهل يعني لا نعني بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان الشك ليس من احكام الشرع بل حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة عند وضم التيمم واما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال يعني لم يسقط القياسان بالتعارض اذ ليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه فيفضي الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل بل يعمل المجتهد بايهما شاء لان احد القياسين حق عند الله يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطأ بشهادة قلبه فان قلت لما كان كل واحد من القياسين حجة وجب ان يختار ايهما شاء من غير شرط تحريه في اختيار ما يقع به التخيير فلكل واحد حجة في حق العمل لكن كلاهما ليس بحجة في اصابة الحق لان الحق عند الله واحد والعكس لا يدل عليه والقلب المؤمن نور من ربك به ما هو باطن لا دليل عليه قال صلعم اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وعند الشافعي رح يعمل بايهما شاء ولهذا صار له في المسئلة قولان او اقوال واما الروايتان اللتان رويتا عن ائمتنا في مسئلة واحدة فانما كانتا في وقتين فاحدهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم تعرف الاخيرة منهما والتخلص عن المعارضة على خمسة اوجه بالاستقراء اما ان يكون من قبل الحجة بان لا يعتدل لان لا يستويا كقوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر لا يعارضه حديث قضاء النبي عم

مطلب اتقوا فراسة المؤمن

بشاهد ويمين لانتفاء المساواة لان الاول مشهور والثاني
خبر الواحد او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والاخر
حكم العقبى فيكون الثابت باحدهما غير الثابت بالاخر ومن
شرط المعارضة اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما
فلا تعارض كما بين اليمين في سورة البقرة والمائدة الاية التي في
سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم فانها توجب المؤاخذة بكل يمين مكسوبة
بالقلب اي مقصودة فيجمع المؤاخذة في الغموس والاية
التي في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان يقتضي ان لا يجمع المؤاخذة في الغموس لان
الايمان على نوعين معقودة فيها المؤاخذة ولغو لا مؤاخذة
فيها والغموس ليست بمعقودة وكانت لغوا واللغو هو الكلام
لا فائدة فيه وليس في الغموس فائدة اليمين المشروعة لانها
شرعت لتحقيق البر ولا يتصور ذلك في الغموس فكانت لغوا
فيتحقق المعارضة بين الايتين بحسب الظاهر في حق الغموس
فيتخلص عنها ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة في اية
البقرة مطلقة والمطلق ينصرف الى الكمال فيكون المراد بها المؤاخذة
في الاخرة والمؤاخذة المنفية في المائدة هي المؤاخذة بالكفارة
في الدنيا او من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والاخر على
حالة كما في قوله تع حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فالقراءة
بالتخفيف تقتضي حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر

مدة الحيض او اقلها والقراءة بالتشديد تقتضي ان لا يحل القربان
قبل الاغتسال فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف
الحالين بان يحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر المدة لان
الانقطاع بيقين والقراءة بالتشديد على اقل المدة لان الانقطاع لا
يثبت فيه بيقين فلا بد من مؤكد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال
او ما يقوم مقامه من مضي وقت صلاة فان قلت قوله تعالى فاذا
تطهرن في القرائتين باب من التوضيح لانه يوجب الاغتسال في
جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم ينبغي ان يقرأ في قراءة التخفيف فاذا
طهرن قلت ظاهر ان تاخير حق الزوج الى الاغتسال في الانقطاع
على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد فحمل قوله تع فاذا تطهرن في قراءة
التخفيف على طهرن لان تفعل يجيء بمعنى فعل من غير ان يدل على صنيع
كتبين بمعنى بان او من قبل اختلاف الزمان صريحا كقوله تع واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانها نزلت بعد التي في سورة
البقرة وهي قوله تع والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فقد وقع التعارض بينهما في حق
الحامل المتوفى عنها زوجها فقال علي رض تعتد بابعد الاجلين
اي باطول المدتين لان كل اية توجب عدة على وجه فيجمع بينهما
احتياطا وقال ابن مسعود رض تعتد بوضع الحمل وقال من شاء
باهلته ان سورة النساء القصرى وفيها قوله تع واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد التي في سورة البقرة يعني
ردا على علي رض ولم ينكر عليه فثبت انه كان معروفا بينهم ان المتاخر

ناسخ فيكون عدة المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع
الحمل ولا مضي الحج او دلالة اي الخامس من الامور التي يخلص بها
عن المعارضة اختلاف زمان الحجتين دلالة لا صريحا كالحاظر والمبيح
اذا اجتمعا كما روي ان النبي عم نهى عن اكل الضب وروي انه
عم رخص فيه فانا نعلم انهما وجدا في زمانين فالحاظر جعل اخر
ناسخا للمبيح تقليلا للنسخ لان الاصل في الاشياء الاباحة فلو
جعلنا المبيح متاخرا يلزم تكرار النسخ لان الحاظر يكون ناسخا
للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للحظر فيلزم التكرار ولو
جعلنا الحاظر متاخرا لا يلزم الا نسخ واحد فيجعل الحاظر اخرا
وفيه بحث اذ الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون
رفعها نسخا اذ النسخ عبارة عن انتهاء حكم شرعي الا اذا اريد
بالنسخ تغيير الامر الاصلي فيتغير مرتين فيتكرر النسخ بهذا المعنى لا
المعنى الحقيقي للنسخ وههنا ثلاثة مذاهب الاول الاصل في
الاشياء الاباحة لقوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا والثاني ان
الاصل فيها الحظر لانها مملوكة لله تع والتصرف في ملك الغير لا
يجوز الا باذنه والثالث التوقف لان العقل لا حظ له في
معرفة الاحكام فيتوقف فيه الى ان يرد الشرع بالاباحة او
الحرمة وفخر الاسلام اختار القول الاول لا على معنى ان الاشياء
مخلوقة مباحة ثم بعث الرسول عم بالحظر لان البشر لم يتركوا
سدى اي مهملا بلا شرع في زمان قال الله تع وان من امة الا خلا
فيها نذير وانما قلنا انها مباحة بناء على زمان الفترة الذي بين

على

عيسى ومحمد صلى الله عليهما وسلم فان الاباحة كانت ظاهرة في
ذلك الزمان لوقوع التحريفات في الانجيل والتوراة ولم يبق الاعتماد
على شيء من الشرايع وظهرت الاباحة على معنى عدم العقاب والمثبت
وهو الذي يثبت امرا عارضا اولى من النافي الذي ينفي العارض
ويبقي الامر الاول عند الكرخي ولد سنة ستين ومائتين ومات
سنة اربعين وثلثمائة لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظا
كما في الجرح والتعديل يرجح قول الجارح لانه يخبر عن حقيقة وعند
عيسى بن ابان كان من اصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي تفقه
على محمد بن الحسن وكان موته سنة احدى وعشرين ومائتين يتعارضان
لان ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت من العدالة موجود
في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح بوجه اخر والاصل فيه اي في
ترجيح المثبت او النافي لما اختلف عمل ائمتنا في تعارض المثبت و
النافي ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي احتيج الى
ضابط يتفرع على ذلك اختلافهم اشار اليه المص بقوله والاصل فيه
ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان له علامة ظاهرة
او من جنس ما لا يعرف بدليله لان لا يكون مبنيا على دليل بل يكون
مبنيا على الاستصحاب الذي ليس بحجة او كان مما يشتبه حاله اي
يحتمل ان يكون مستفادا من دليل دال عليه ويحتمل ان يكون مبنيا
على الاستصحاب والاول مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لا
صورة النفي فيقع التعارض والثاني لا يعارض الاثبات لان ما لا
دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل وفي الثالث وجب التفحص عن

حال المخبر ان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد
على ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة يكون مثل
الاثبات وهذا معنى قوله لكن عرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة
كان مثل الاثبات الحاصل ان النفى على اربعة اقسام الاول ما
يكون من جنس ما يعرف بدليله والثانى ما يكون محتملا وقد علم
بالتفحص انه بنى الاخبار به على دليل دال عليه والثالث ما يكون
من جنس ما لا يعرف بدليله والرابع ما يكون محتملا وقد علم به
بالتفحص من حال المخبر انه بنى الاخبار به على ظاهر الحال فالقسم
الاول والثانى مثل الاثبات فى القوة والى هذين القسمين اشار
المص بقوله ان كان من جنس ما يعرف بدليله الى اخره والقسم
الثالث والرابع لا يكونان مثل الاثبات بل يكون الاثبات ...
راجحا واليهما اشار بقوله والا فلا يعنى ان لم يكن مما يعرف بدليله
ولا مما يعرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات
ثم فرع الاصل ذكر مسائل اجتمع فيها المثبت والنافى وهى ثلاث
الاولى مسئلة خيار العتاقة وهى ما اذا اعتقت الامة المنكوحة
وزوجها حر يثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا
خلافا للشافعى رح وهو ما روى انها اعتقت وزوجها عبد مما لا
يعرف الا بظاهر الحال وهو ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق فلم
يعارض الاثبات وهو اى الاثبات ما روى انها اعتقت وزوجها
حر اخذ ائمتنا بالمثبت وهى حديث ميمونة يعنى الثانية مسئلة
نكاح المحرم فانه يجوز عندنا خلافا للشافعى رح وهو ما روى عن ابن

عباس ان النبى صلعم تزوجها وهو محرم وهذا ناف لانه مبقى
على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج مما يعرف
بدليله وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روى يزيد بن
الاصم انه اى النبى عم تزوجها وهو حلال اى خارج عن احرامه وهو
مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وجعل رواية ابن عباس
اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه اى يزيد لا يعدله اى ابن عباس
فى الضبط والاتقان ايضا فعملوا فى هذه المسئلة بالنافى لانه مما يعرف
بدليله وهو هيئة المحرم فيعارض الاثبات ولما عارضه رجح النافى
بفقه الراوى وضبطه وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما
يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فيرجح التعارض بين الخبرين فيبقى
العمل بالاصل هذه هى المسئلة الثالثة يعنى اذا اخبر مخبر بنجاسة
الماء والاخر بطهارته او اخبر مخبر بحل الطعام والاخر بحرمته
فالمخبر بالطهارة والحل ناف لانه ينفى العارض ويبقى الامر الاصلى
والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت لانه يثبت امرا عارضا والنفى
هنا مما يحتمل ان يكون مبنيا على دليل بان اخذ الماء من نهر جار
فى اناء طاهر ولم يغب عن ذلك الاناء فانه يكون عارفا بطهارته
بدليل موجب ويحتمل ان يكون مبنيا على ظاهر الحال فانه عرف انه اخبر
بناء على ظاهر الحال لم يعارض قوله قول المثبت فيرجح المثبت
لما عرف فى الاصل المتقدم واذا علم انه اخبر بدليل عارض قوله
قول المثبت لكون كل واحد منهما مخبرا عن دليل فاذا تحقق
التعارض بينهما يعمل بما هو الاصل وهو الطهارة فى الماء والحل فى

في ترجيح

الطعام لان المستصحب وان لم يصلح ان يكون حجة يصلح ان يكون
مرجحا الثاني به كذا افرده صاحب الكشف وظاهر قول المص يدل
على انه جعل الطهارة والحل من جنس ما يعرف بعد ثبات لا ما كيؤل
وكعل الخبر الثاني فيهما معارضا للخبر المثبت مطلقا والظاهر هو
الاول والترجيح لا يقع بفضل العدد اي بكثرة عدد الرواة و
بالذكورة والحرية اي بذكورة الراوي وحريته عند العامة وقيل
يقع الترجيح بكثرة الرواة لان قول الجماعة اقوى في الظن وابعد
عن السهو من قول الواحد وللعامة ان كثرة الرواة لا يكون دليل
القوة ما لم يخرج عن حيز الاحاد الا ترى ان المناظرات جرت
من وقت الصحابة رض الى يومنا باخبار الاحاد ولم يروا اشتغالهم
بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة ولو كان ذلك صحيحا
لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط قال شمس
الائمة السرخسي رح والذي يصح عندي ان يجعل القول من الترجيح
بكثرة الرواة قول محمد رح وقد ذكر في السير الكبير اهل العلم
ثلاث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق فكل ما اتفق فيه
الفريقان على قول اخذت بذلك وتركت ما تفرد به فريق واحد
والصحيح قول العامة لان الحجة يحتمل ان يكون مع القليل قال تع
ما يعلمهم الا قليل وقال الحاسر بعيرنا انا قليل عديدنا فقلت
لها ان الكرام قليل ولا يلزم علينا المتواتر والمشهور لانا لا نرجحهما
بزيادة العدد بل بحصولها في حد العيان ولهذا لا يرجح متواتر
على اخر ان قلت فقد ثبت الترجيح لما روي ان النبي عم توقف

السهو

في خبر ذي اليدين حتى اخبره ابو بكر وعمر رض قلت الترجيح انما يكون
بعد المعارضة حجتين وما ذكرت ليس كذلك بل هو توقف في
قبول خبر الواحد لتجويز الغلط عليه والتردد في صدقه بعض الاسباب
واذا كان في احد الخبرين زيادة لم تكن في الاخر فان كان الراوي واحدا
يوخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو ما روي
ابن مسعود رض انه قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة
تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة
فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام
السلعة وقد يكون حذف الزيادة من بعض الرواة لقلة ضبطه فاما
اذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما لان الظاهر انه صلعم قاله
في وقتين فيجب العمل بهما بحسب الامكان كما هو مذهبنا في ان المطلق
لا يحمل على المقيد في حكمين نظيره ما روي انه عم نهى عن بيع الطعام
قبل القبض وفي رواية اخرى عنه صلعم النهي عن بيع ما لم يقبض
فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع
ساير العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض

فصل في البيان وهذه الحجج اي الحجج التي مر ذكرها من الكتاب
والسنة واقسامها تحتمل البيان اي الكشف عن المقصود وهو اي
البيان على خمسة اوجه بالاستقراء اما ان يكون بيان تقرير وهو تاكيد
الكلام بما يقطع احتمال المجاز مثل قوله تع ولا طائر يطير بجناحيه
فان الطائر يحتمل ان يستعمل في غير حقيقته يقال للبريد طائر فيكون
قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز او الخصوص

كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان اسم الجمع يشتمل جميع
الملائكة على احتمال البعض وبقوله كلهم قرر معنى العموم او بيان
تفسير وهو بيان ما فيه خفاء كبيان المجمل كقوله تعالى اقيموا الصلاة
فانه مجمل لحقه بيان بالسنة والمشترك وانهما يصحان موصولا و
مفصولا وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا
احتجوا بان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وهو المقصود الاصلي
وذا يكون بالفهم والفهم انما يحصل بالبيان ولو جوزنا تاخير البيان
لادى الى تكليف المحال احتج من جوزه مفصولا بان الخطاب
بالمجمل قبل البيان يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية في الحال مع انتظار
البيان للعمل به وليس فيه تكليف المحال لان العمل لا يجب قبل
البيان او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء وسميتهما
بيانا مجازا لان الاستثناء في قوله لفلان على الف الا مائة يبطل
الكلام في حق المائة وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا
وتغييره عينا اي تعليقا الا ان في الاستثناء يبطل بعض الكلام
وفي التعليق كله فالابطال لا يكون بيانا حقيقة ولكنه بيان
مجازا من حيث انه يبين ان عليه ثمانية لا الفا وانه يحلف
لا يطلق في التعليق وانما يصح ذلك موصولا فقط باجماع
الفقهاء وعن ابن عباس رضه انه يصح مفصولا لما روي انه صلعم
قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله تعالى واحتج
الفقهاء بان النبي عم قال من حلف على يمين فراى غيرها خيرا
منها فليكفر الحديث عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء

منفصلا

لقال فليستثن وليات بالذي هو خير منها والحديث الذي رواه
غير صحيح نقله لما ذكره الغزالي واختلف في خصوص العموم اي
تخصيص العام الذي لم يخص منه شيء بعض بما لا يقع متراخيا وعند
الشافعي رحه يجوز ذلك فعندنا يقول لما لم يخص منه شيء لانه اذا خص
منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا
وهذا الاختلاف بناء على حكم ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب
الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تخصيص العام تغييرا
من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل كالاستثناء والتعليق
وعنده ليس بتغيير لان موجبه ظني قبل التخصيص بل هو تقرير فيصح
موصولا ومفصولا وبيان تفرع بني اسرائيل هذا اشارة الى جواب
عمن تمسك على جواز تخصيص العام متراخيا بنصوص منها قوله تعالى
ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة والله تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة
مطلقة ليظهر امر القتيل عندهم والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد
سؤالهم متبعة باوصاف كما نطق به التنزيل من قبيل تقييد المطلق
يعني ليس هذا من قبيل تخصيص العام لان النكرة في موضع الاثبات
تخص فلا تحتمل التخصيص فكان تقييد المطلق نسخا فلذلك
صح متراخيا ومنها قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين و
اهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى
واثنين تاكيد للزوجين واهلك عطف على زوجين اي ادخل
اهلك فقال الاهل عام يتناول جميع نفسه ثم لحقه الخصوص متراخيا
بقوله ليس من اهلك اجاب عنه بقوله والاهل لم يتناول الابن

لان المراد به اهل دينه لا نسبه فعلى هذا يكون الاهل مشتركا
لانه احتمال الاهل من حيث النسب والاهل من حيث الدين
فبين الله تع ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة وان الابن
الكافر ليس من اهله وتاخير البيان في المشترك جايز لا انه خص
بقوله تع انه ليس من اهلك ومنها قوله تع انكم وما تعبدون من
دون الله حصب جهنم اى حطبها هذا عام لحقه خصوص
متراخ فانه لما نزل جاء عبد الله بن الزبعرى الى رسول الله صلعم
فقال يا رسول الله اليس عيسى وعزير والملايكة قد عبدوا من
دون الله افتراهم يعذبون في النار فانزل الله تع ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى الاية اجاب عنه بقوله وقوله تع انكم وما تعبدون
من دون الله لم يتناول عيسى لان ما يختص بما لا يعقل فلا يكون
متناولا لهم لا انه خص بقوله تع ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
واما سوال ابن الزبعرى كان بناء على ظنه ان ما ظاهره يعم بمن يعقل
ولهذا روى انه عم قال ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما
لما لا يعقل ومن لمن يعقل كذا في شرح اصول ابن الحاجب والاستثناء
يمنع التكلم بحكمه اى مع حكمه بقدر المستثنى اى يمنع الحكم في المستثنى
نظرا الى اللفظ لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم بقدر المستثنى
فيصير التكلم به عبارة عما وراء المستثنى فيكون الاستثناء نافيا للموجب
حيثما يتقدر المستثنى فينعدم الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب
له مع صورة التكلم به فيجعل الاستثناء تكلما بالباقي بعده اى بعد
المستثنى وعند الشافعي رحه يمنع الحكم بطريق المعارضة بعد الموجب

لا الموجب

لا الموجب كما في التعليق وعندنا يمنع كليهما كما في التعليق فصار
تقدير قول الرجل لفلان علي الف الا مائة عندنا لفلان علي تسعمائة و
انه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وعنده الا مائة فانها ليست
علي فان صدر الكلام يوجبه والاستثناء ينفيه فتعارضا فتساقطا
بقدر المستثنى وفي شرح المنار للمص فائدة الخلاف يظهر فيما اذا استثنى
خلاف الجنس كقوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء
لانه لا يصلح بيانا وعنده يصح فينتقص من الالف قدر قيمة الثوب
لان موجب الاستثناء نفي الحكم في المستثنى بالدليل المعارض والدليل
المعارض يجب العمل به بحسب الامكان والامكان ههنا في ان يجعل
موجبه نفي مقدار قيمة الثوب لا نفي عين الثوب وفيه نظر لان حمل
الاستثناء بالمعارضة عند الشافعي انما هو في المتصل وهذا من قبيل
المنقطع ولو قدر متصلا بالادراج لا يمكن الاستخراج فلا يظهر
الثمرة في هذه المسئلة لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفي
اثبات ومن الاثبات نفي وهذا دليل على ان حكمه يعارض حكم
المستثنى منه ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد اى وضع لافادة
معناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره
اى نفيا لما سوى الله تع لانه هو الباقي بعد الاستثناء لا اثباتا له اى لا
اثباتا للالوهية لله تع فيصح من كونها كلمة التوحيد بالاجماع ان
يعني قولنا الا الله انه الا الله بطريق المعارضة ولنا قوله تع فلبث
فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في
الايجاب يكون اى في الاستثناء الاثبات يثبت لا في الاخبار لانه لو

ولان معنى ذلك الا ان يكون والاستثناء
حكم يعني ضد موجب صدر الكلام
تعارض ضد الاستثناء
المستثنى ولو كان تكلما
بالباقي لما صح ذلك
صح

ثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه
نافيا لما اثبته او لا م لزم الكذب في احد الامرين تعالى الله عن ذلك
ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي
المستثنى كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت
الوجهان وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فنقول انه تكلم بالباقي
بوضعه اي بحقيقته وعبارته لانه هو المقصود الذي سيق الكلام
واثبات ونفي باشارته لانهما فهما من الصيغة من غير ان يكون سوق
الكلام لاجلهما لانهما غير مذكورين في المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه
خلاف حكم المستثنى منه ثبت النفي والاثبات ضرورة لان حكمه
يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعد الاستثناء
ظهر النفي لعدم علة الاثبات فسمي نفيا مجازا كتسمية ذلك اي
الاستثناء بمنزلة الغاية من المستثنى منه لكون الاستثناء بيانا انه
ليس مرادا من الصدر كما ان الغاية بيان انها ليست بمرادة من
المغيا فكما ان الاستثناء يدخل على النفي فينتهي بالوجود وعلى الاثبات
فينتهي بالنفي فكذلك الغاية ينتهي بها الحكم السابق الى خلافه وهذا
المجموع ثابت بحسب اللغة لكن لما كان الصدر مقصودا جعلناه
عبارة والثاني لما لم يذكر مقصودا بل ليتم به الصدر جعلناه اشارة
ولذلك اعتبر في كلمة التوحيد لا اله الا الله ليكون اثبات الالوهية
لله تعالى اشارة ونفيها قصدا لان المهم في كلمة التوحيد نفي الشريك
مع الله تعالى لان المشركين اشركوا معه غيره فيحتاج الى النفي قصدا
واما اثباتها لله تعالى فمفروغ عنه غير محتاج الى اثباته بالقصد لان كل

عامل

عاقل يعترف به قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض
ليقولن الله فيكفي في اثبات ذلك الاشارة وهذا الحصر من قبيل
قصر الافراد ولقائل ان يقول الاستثناء نص في خروج حكم المستثنى
من حكم المستثنى منه حتى لا يصح اثبات مثل حكمه معه بخلاف الغاية
فانه ليس كذلك حتى يصح سرت الى البصرة وجاوزته ولا يجوز ان يقال
جاءني القوم الا زيدا فانه جاء ولهذا نقل عن الشافعي رح ان ما يكون بطريق
المعارضة يستوي فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز
كالبعض ولم يستو البعض والكل في الاستثناء فان استثناء الكل باطل
اتفاقا لا يقال انما لم يجز استثناء الكل لانه رجوع بعد الاقرار
لانا نقول لا يصح استثناء الكل فيما يصح الرجوع فيه كالوصية فانه يصح
الرجوع عنها ومع هذا لا يصح استثناء الكل ولو قال اوصيت بثلث
مالي الا ثلث مالي كان الاستثناء باطلا لانه لم يبق بعد الاستثناء شيء
يكون الكلام عبارة عنه ولقائل ان يقول انما لم يجز استثناء الكل
لئلا يؤدي الى التناقض وهو غير معقول بخلاف نسخ الكل فانه لا يؤدي
اليه لاختلاف الزمان وهو اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان
متصل وهو الاصل اي الحقيقة ومنفصل وهو ما لا يصح اخراجه من
الصدر اي صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول
واطلاق لفظ الاستثناء عليه مجاز لجعل استثناء حكمه بخلاف حكم الاول
قال الله تعالى افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي
الا رب العالمين اي لكن رب العالمين اي احبه واعظمه والاستثناء
منقطع العدو يقع على الجمع قال الزجاج يحتمل ان يكون القوم عبدوا

الاصنام مع الله تعالى فقال جميع ما عبدتم عدو لي الا رب العالمين
اي لم ابرأ من عبادته وابرأ مما تعبدون من دونه فعلى هذا يكون
الاستثناء متصلا والاستثناء متى تعقب كلمات اي جملا معطوفة
صفة لكلمات او قال بعضها على بعض ينصرف الى الجميع اي جميع ما
تقدم ذكره كقوله لزيد علي الف درهم ولبكر علي الف درهم ولخالد علي
الف درهم الا مائة كالشرط اي كما ان الشرط ينصرف الى جميع ما سبق
في تعليق الكل به كما لو قال عبدي حر وامرأتي طالق وعلي حج ان
دخلت هذه الدار وعند الشافعي رح بناء على اصله انه معارض مانع
للحكم المتقدم كالشرط والجامع كون كل واحد منهما مانعا للحكم وعندنا
ينصرف الى ما يليه لان الاصل عدم الاستثناء الى ما قبله ليصح
ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت الضرورة بصرفه الى
الاخيرة بخلاف الشرط لانه مبدل فلا يخرج به اصل الكلام من ان
يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى قوله انت حر نزول العتق
في محاله وبذكر الشرط يتبدل ذلك لانه يتبين انه ليس بعلة للحكم قبل
الشرط ومطلق العطف يقتضي الاشتراك فلهذا اثبتنا حكم التبديل
بالشرط في جميع ما سبق ذكره او بيان ضرورة اي القسم الرابع من اقسام
البيان بيان الضرورة اي البيان الحاصل لاجل الضرورة وهو نوع
بيان يقع بما لم يوضع له اي للبيان اذ الموضوع للبيان هو النطق و
هذا لم يقع البيان به بل بالسكوت عنه فوقع البيان اذن بما لم يوضع
للبيان وهو اي بيان الضرورة على اربعة اقسام بالاستقراء اما ان يكون
في حكم المنطوق اي في حكم النطق هذا على تقدير ان يكون البيان فعل

المبين فانه يكون هو النطق لا المنطوق وعلى هذا يكون المناسب ان
يجعل البيان الضروري في حكم ما هو بيان غير ضروري وهو النطق وان
جعل البيان عبارة عن الامر الذي يحصل به الاظهار كما قال به
بعضهم يكون المنطوق بمعناه الحقيقي لا المصدر لانه ح يكون البيان
هو الكلام الدال على المقصود لا فعل المتكلم وهو تكلمه به وعلى
هذا يصح جعل البيان الضروري الذي ليس بمنطوق في حكم
البيان الذي هو منطوق كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث صدر
الكلام اوجب الشركة المطلقة من جهة ان الميراث اضيف اليهما
من غير بيان نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار
بيانا لكون الاب يستحق الباقي ضرورة او يثبت بدلالة حال
المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل
عن التغيير فذلك يدل على حقية ذلك الامر لعدم الساكت
عن الحق شيطان اخرس وكذلك سكوت الصحابة وذلك
مشروط بشرطين القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما لانه
لو كان غير مسلم كالسكوت عند مضي اليهود الى الكنيسة لا يكون
بيانا لشرعيته مثاله ما روي ان امة ابقت واتت بعض القبايل
فتزوجها رجل من بني عذرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرفع
ذلك الى عمر رض فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي الاولاد
وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة
ولدها المغرور فحمل ذلك على الاجماع على ان المنافع لا تضمن
بالاتلاف المجرد او يثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس كسكوت

الولي حين راى عبده يبيع ويشتري فانه يجعل اذنا له في التجارة
عندنا دفعا للغرور عمن يعامل العبيد وقال الشافعي رح لا
يكون اذنا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا بتصرفه وان يكون
لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة او يثبت اي القسم الرابع من
بيان الضرورة ما ثبت ضرورة طول الكلام كقوله له علي مائة
ودرهم جعل العطف بيانا بان المائة من جنس المعطوف و
عند الشافعي رح يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان المائة
لانها مبهمة والعطف لم يوضع للتفسير لغة اذ من شرط صحة العطف
المغايرة ولنا ان قوله درهم جعل بيانا عادة فان الناس اعتادوا
حذف التفسير من المعطوف عليه في العدد اذا كان المعطوف
مفسرا بنفسه كما اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه في
قولهم مائة وعشرة دراهم يريدون بذلك ان الكل دراهم طلبا
للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة الوجوب
لكثرة اسبابه وهو انما يثبت في الذمة في المعاملات كالمكيل
فيما يكثر استعماله والموزون بخلاف قوله له علي مائة وثوب فان
الثوب لا يثبت في الذمة الا سلما فلا يكثر وجوبها فلا يتحقق فيه
الضرورة ولم يجعل الثوب بيانا للمائة او بيان تبديل هذا عطف على
خبر كان في قوله وهو اما ان يكون بيان تقرير هذا هو القسم الخامس
وهو النسخ اي التبديل هو النسخ في اللغة قال الله تعالى واذا
بدلنا اية مكان اية واهل التفسير فسروا التبديل بالنسخ فسمي
النسخ تبديلا ومعناه ان يزول شيء فيخلفه غيره ومعناه :

الشرعي ما عرفه المصنف وهو بيان لمدة الحكم المطلق اي بيان انتهاء
الحكم الشرعي احترز بقوله المطلق عن حكم مقيد بتابيد او توقيت
فانه لا يصح نسخه الذي كان معلوما عند الله انه ينتهي في وقت
كذا الا انه اطلقه ولم يبين ما ثبت الحكم المنسوخ فصار ظاهره اي
ظاهر الحكم المنسوخ البقاء في حق البشر فكان النسخ تبديلا في
حقنا ورفعا بالنسبة الى الظاهر احترازا بيانا في حق صاحب الشرع
الحاصل ان النسخ فيه جهتان في حق الله تعالى بيان محض
لانتهاء الحكم الاول وليس فيه معنى التبديل لانه كان معلوما
عند الله انه ينتهي في وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ
بالنسبة الى علمه تعالى بيانا للمدة لا رفعا لانه الرفع يقتضي
الثبوت والبقاء لولاه وههنا البقاء بالنسبة الى علمه تعالى
محال لانه خلاف معلومه وفي حق البشر تبديل لانه زال
ما كان ظاهر الثبوت ولحقه شيء اخر وهذا على مثال القتل لانه
بيان انتهاء اجل المقتول عند الله لان المقتول ميت
بانقضاء اجله عند اهل السنة والجماعة اذ لا اجل له سواه
وفي حق العباد تبديل وتغيير وقطع للحياة المظنون استمرارها
لولا القتل فلهذا يترتب عليه القصاص وسائر الاحكام
لانا امرنا باجراء الاحكام على الظواهر وهو جائز عندنا
بالنص وهو ان نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة ادم
ثم نسخ ذلك بعده من الشرائع فان قلت يحتمل ان يكون
هذا الحكم مخصوصا بذلك القوم او موقتا بحياتهم فنسخ ذلك

في شريعة من بعده لا يكون نسخا قلت ثبت بالتواتر ان مراده
ولم ينقل تخصيص ولا توقيت فوجب اجراؤه على الاطلاق
وما ذكرت من الاحتمال غير ناشئ عن دليل فلا يعتبر خلافا
لليهود لعنهم الله وبعض الروافض متمسكين بان الامر يدل
على حسن المامور به والنهي يدل على ضده وذلك يوجب الجهل
بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك وجوابه ان الفعال قد
يكون مصلحة في وقت دون وقت كشرب الادوية فلا يلزم
الجهل قلنا لا خفاء ان هذا الجواب انما يستقيم على قول من يقول
ان النسخ قبل التمكن من الفعال لا يجوز ولا يستقيم على مذهب
المص لانه يجوز النسخ قبل التمكن من الفعال فيلزم اجتماع
الحسن والقبح في وقت واحد على مذهبه ومحله حكم يحتمل الوجود
والعدم اي كونه مشروعا وان لا يكون في نفسه قيد به لانه لو لم ت
يحتمل كونه مشروعا كالكفر وان لا يكون مشروعا كالايمان بالله تع
لا يجري فيه النسخ لم يلتحق به ما ينافي النسخ من توقيت كما
يقال حرمت كذا سنة او تابيد ثبت نصا كقوله تعالى خالدين
فيها ابدا لا يقال هذا خبر وهو ليس بمحل للنسخ لان مقصودنا
ايراد النص للتابيد او دلالة كشرائع النبي قبض عليها
رسول الله صلعم فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ لانه خاتم النبيين ولا
نسخ الا بلسان نبي ولا نبي بعده قال الجمهور لا نسخ في الاخبار
لانه يلزم منه البداء والجهل بعواقب الامور وللقائل ان يقول
لفظ التابيد قد يراد به المبالغة في العرف لا الدوام كما يقال

الآدم

الآدم العزم ابدا فلان يكرم الضيف ابدا فيجوز ان يكون كذلك
في احتمال النسخ وينبني بورود النسخ ان المراد به المبالغة
لا الدوام على انه منقوض بالنصوص التي تدل على خلود الفساق
في النار الى هنا كلام شارح المغني منصور القاآني ويمكن ان
يجاب عنه بان حقيقة التابيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة
وارادة البعض منها مجاز لا مساغ له بدون القرينة وقال بعض
النسخ يجوز في الاخبار التي تكون في المستقبل كقوله تع لآدم ان
لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى نسخ بقوله تع فبدت لهما سوآتهما
وجوابه ان قوله ان لا تجوع فيها من باب القيد والاطلاق و
لا من باب النسخ وللقائل ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا
فلا يتم هذا الجواب اعلم ان هذا الخلاف اذا كان الخبر في غير
احكام الشرع اما لو كان فيها فهو كالامر والنهي يجري فيه النسخ
كقوله تع والذين يتوفون منكم الى قوله يتربصن بانفسهن اربعة
اشهر وعشرا نسخ بقوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن وشرطه اي شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب
عندنا دون التمكن من الفعال والمراد به ان يمضي بعد ما وصل
الامر الى المكلف زمان يسع فيه الفعال المامور به خلافا للمعتزلة
لما ان حكمه اي حكم النسخ بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا
ولعمل البدن تبعا لان عقد القلب مقصود ويتحقق به الابتلاء
الا يرى ان الايمان راس الطاعات فيبتلى العبد بقبوله ولان من
العمال لا يصير قربة الا بعزيمة القلب والعزيمة قد تصير قربة بلا افعال

قال صلعم نية المؤمن خير من عمله فجاز ان يكون العقد بلا العمل و
روى انه عم امر بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخ الزايد على
الخمس وكان نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد
القلب عليه قبل و قوعه على الجواز و هذا حديث مذكور في
الصحيحين و تلقته الامة بالقبول فان قلت هذا الحديث يقتضي
نسخ الشي قبل التمكن من الاعتقاد والعلم وانتم لا تقولون به
قلنا ان رسول الله صلعم احد المكلفين وقد علم واعتقد غاية
الامر انه كان قبل علم جميع المكلفين و علم الجميع ليس بشرط و
عندهم هو بيان مدة العمل بالبدن لان العمل هو المقصود من
الامر والنهي لا الاعتقاد فكان النسخ قبل التمكن من الفعل
مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح في شي واحد في زمان واحد
لتعلق النهي بعين ما تعلق به الامر مثلا اذا قال الله تعالى
صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال قبل الغروب
لا تصلوا عند الغروب من هذا اليوم والنسخ مع اتحاد هذه
الاشياء يؤدي الى الفساد والقياس لا يصلح ناسخا للكتاب
والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة اجمعوا على ترك
الراى بالكتاب والسنة حتى قال علي رضه لو كان الدين بالراى
لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره لكني رايت رسول الله
صلعم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولان الراى لا مجال له
في معرفة انتهاء وقت الحسن وكان ابن سريج من اصحاب الشافعي
يجوز ذلك لان النسخ بيان كالتخصيص فكما جاز التخصيص به

جاز النسخ به ايضا قلنا اعتبار النسخ بالتخصيص باطل لان التخصيص
بالدليل العقلي جائز دون النسخ فلا يتساويان والاشاعرة
منهم كان يقول لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ويجوز بعكسه نسخ
من الكتاب وكذا الاجماع عند الجمهور لان الاجماع عبارة
عن اجتماع الاراء ولا يعرف بالراى انتهاء الحسن قال فخر الاسلام جاز
نسخ الاجماع بالاجماع فكانه اراد به ان الاجماع يتصور ان
يكون لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ
فبالوجه عدم الجواز ان الاجماع الثاني ان وجد سنده
خفي عليهم وظهر بعد يلزم اجماعهم على الخطاء اولا مع لزوم كونه
على خلاف النص وهو غير معتقد وان كنت لم لا يجوز ان يكون
سند الاجماع الثاني قياسا قلنا شرط صحة القياس عدم
مخالفة الاجماع ولقائل ان يقول لا ثم ان المرجوح المخالف خطاء
خطاء وانما يكون كذلك لو تعين مستند الحكم الاول
الذي يخالفه منسوخا به لا يتال قد يكون الناسخ هو النص لا
الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا
يصح جعله ناسخا كما قال بعض المعتزلة يجوز لان المولفة قلوبهم
سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان
ابي بكر رضه قلنا هذا ضعيف لانه لم ينسخ بالاجماع بل هو من
قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ بحديث رواه عمر رضه
واجمعوا على صحته وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا
اي نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ومختلفا اي نسخ

لعين الفصل المراتب
للمشكل في الاماني ...
قال ... ضرورت كتاب
او سنة بعد النبي عم
...

واجمع عم النص صح

بخلاف الاجماع فانه يكون ناسخا
متراخيا اذ في النسوخ وفيه نظر
لان النص اذا لم يعرف كونه
متراخيا لا يكون حينئذ ناسخا لانتهاء
الحسن وان الاجماع لا يكون يصح
ان يكون حينئذ لما ذكرنا ان الراى
لا حظ له في معرفة الانتهاء
الحسن صح

الكتاب بالسنة وبالعكس خلافا للشافعي رحمه الله المخالف اما
عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة فبقوله صلعم اذا روي لكم عني
حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه
وما خالف فردوه والناسخ يخالف فوجب رده وجوابه
ان المراد من المخالفة عند التعارض اذا جهل التاريخ ونحن
نقول هكذا وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما واما عدم
جواز نسخ السنة بالكتاب فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل
اليهم جعل قول الرسول مبينا للمنزل فلو نسخت السنة به
لخرجت من ان يكون بيانا لانها تكون معدومة وجوابه ان
المراد من قوله لتبين لتبلغ ولئن ان النسخ بيان مدة الحكم
فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله صلعم مدة
بقائه بوحي غير متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكما لم يمتنع
ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم بعبارته
مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات المسالمة بآيات القتال و
مثال نسخ السنة بالسنة قوله عم كنت نهيتكم عن زيارة
القبور الا فزوروها ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه
الى بيت المقدس فانه صلعم كان متوجها الى الكعبة ثم تحول الى
بيت المقدس بالمدينة بالسنة ثم نسخ بقوله تع فول وجهك
شطر المسجد الحرام وان قلت التوجه الى بيت المقدس كان
ثابتا بالكتاب فانه شريعة من قبلنا وهي تلزمنا حين يقوم الدليل
على بقائه وهذا الحكم ثابت بالكتاب وهو قوله تع وكذلك الذين

هدى الله فبهداهم اقتده قلت ترك التوجه مدة الاقامة في مكة
نسخ له على شريعة من قبلنا انما تلزمنا بطريق انها شريعة لنا سنة
لنبينا فلا يخرج من كونه نسخ السنة بالكتاب ومثال نسخ الكتاب
بالسنة ما روي عن عائشة رضي الله عنها ان النبي عم اخبر بان الله تعالى
اباح له من النساء ما شاء نسخ بها قوله تع لا يحل لك النساء من
بعد فان قلت حرمة ما زاد على التسع محكم لا يحتمل النسخ بدليل
قوله من بعد فانه بمنزلة التابيد قلت التابيد اما ان يكون صريحا
او دلالة ولفظ البعد ليس منهما فان قلت ما ثبت بالكتاب و
السنة المتواترة مقطوع به فكيف يترك بخبر الواحد قلت ما الذي
تعنون بقولكم انه مقطوع به اتعنون ان اصل الحكم مقطوع به ام
دوامه فان قلتم بالاول فمسلم والنسخ ليس بوارد عليه وانما
يقطع دوامه ويبين انتهاؤه وان قلتم بالثاني فممنوع لان بقاء الحكم
حال حياة النبي عم ظني لان احتمال النسخ قائم في كل حال فاما
بعد وفاته عم وجب الحكم بالبقاء قطعا لتيقننا بان لا نسخ بعد
انقطاع الوحي فلابد ان يكون ما ثبت به النسخ مسندا الى حال
حياة النبي صلعم بطريق لا شبهة فيه قال القاضي ابو زيد لم يوجد
في كتاب الله تعالى ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة على النص وفي
سيران الاصول الوصية المفروضة في قوله تعالى كتب عليكم اذا
حضر احدكم الموت ان ترك خيرا اي مالا الوصية للوالدين و
الاقربين انتسخت بقوله عم ان الله تعالى قد اعطى كل ذي
حق حقه الا لا وصية لوارث فانه وان كان خبر واحد لكن

الآية تلقته بالقبول فالنسخ بالمتواتر والمنسوخ أنواع التلاوة
والحكم وهو ما نسخ من القرآن في حياة الرسول عم بالانساء حتى
روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة و الحكم
دون التلاوة مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين والتلاوة دون
الحكم مثل قراءة ابن مسعود رض في كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام
متتابعات ومثل قراءة من قرأ فاقطعوا ايمانهما وهو ابن عباس
نسخت تلاوتهما في حياة النبي عم بصرف القلوب عن حفظها
الا قلوب ذينك الراويين او بالانساء كذا قاله الامام فخر الاسلام
ولقائل ان يقول النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي والانساء
والاماتة ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك نسخا وبقي
حكمهما فان قلت القرآن يثبت بالتواتر ولم يثبت فيما رواه قلت
ذلك شرط لما بقي فيما بين الخلق لا شرط لما نسخ لعدم احتياجه الى
النقل فان قلت النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليس بحكم
شرعي فكيف يجوز نسخه قلت يريد بنسخ التلاوة انه نسخ
الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلوة ونحوه وذلك حكم شرعي
ولقائل ان يقول ان قراءته لما لم تتواتر لم يثبت قرآنيته فلا يكون
نسخ التلاوة ونسخ وصف الحكم اي مع بقاء اصل الحكم وذلك
مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا لان الاطلاق معنى مقصود
من الكلام وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المطلق والتقييد
اثبات القيد وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المقيد لا غير ومن
ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة الاطلاق وذلك انما يكون

بعد

بعد انتهاء من حكم الاطلاق فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان
اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة
اللفظ فهو بمفهوم اللغة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا
يكون حكما شرعيا وعند الشافعي رض تخصيص لان النسخ
رفع الحكم والزيادة تقرير للحكم وضم حكم آخر اليه وذلك ليس
بنسخ قلنا التخصيص لا يوجب حكما فيما يتناوله العام غير الحكم
الاول ولكن يتبين ان العام لم يكن متناولا له ما صار مخصوصا منه
ولهذا لا يكون التخصيص الا مقارنا وحاصله ان التقييد للاثبات
والتخصيص للاخراج واي مشابهة بين الاخراج من الحكم و
بين الاثبات للحكم فلا يصح جعله تخصيصا فان قلت التخصيص
اهون من النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه قلت لما دل
الدليل على ان خصوص العدم لا يجوز ان يكون متراخيا ان يكون
وجب المصير الى النسخ وان كان خلاف الاصل فمن اجل ان نسخ
لهذا الخلاف زيادة النفي حدا على الجلد بخبر الواحد وهو قوله
عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لان الزيادة نسخ عندنا
ونسخ الكتاب بخبر الواحد غير جائز اذا رأى الامام المصلحة
فيه وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على
كفارة القتل لاستلزام هذا القياس الزيادة على النص لان
الرقبة في قوله تعالى في كفارة الظهار واليمين مطلقة وبالقياس
لا يجوز نسخ الاطلاق والشافعي رض قاس كفارة الظهار
واليمين على كفارة القتل وشرط فيها رقبة مؤمنة لان الكفارات

فصل

جنس واحد فصل افعال النبي صلعم المراد منها افعاله
الاختيارية الصالحة للاقتداء لان الباب لبيان حكم الاقتداء في افعاله
سوى الزلة وانما تعرض للزلة دون غيرها مما لا يصلح للاقتداء
لبيان انها ليست بمعصية ممن صدرت عنه لانها اسم لفعل
حرام غير مقصود في نفسه للفاعل ولكن وقع عن فعل مباح
قصده والمعصية فعل محرم وقع عن قصد اليه فاطلاق اسم
المعصية على الزلة في قوله تع فعصى ادم ربه مجاز لان الانبياء
معصومون عن الكبائر والصغائر لا عن الزلات عندنا وعند
بعض الاشعرية لم يعصموا عن الصغائر وذكر في عصمة الانبياء معنى
الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل ولكن معناه انهم زلوا
عن الافضل الى الفاضل وانهم يعاتبون به لجلالة قدرهم و
مكانتهم من الله اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض
قسم المص افعاله عم الى اربعة متابعة لفخر الاسلام وساير الاصوليين
قسموا الى ثلاثة اقسام وادخلوا الواجب في الفرض وهو اقرب
الى الضبط والصواب لان الواجب الاصطلاحي وهو ما ثبت
بدليل فيه اضطراب لا يتصور ذلك في حقه عم لان الدلائل
كلها قطعية في حقه عم والجواب عنه ان المراد تقسيم افعاله
بالنسبة الينا وح يتصور فيه الواجب الاصطلاحي لثبوت
بعض افعاله في حقنا بدليل ظني والصحيح عندنا ان ما علمنا
من افعاله واقعا على جهة اي صفة نقتدي به في ايقاعه على
تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص وما لم نعلم على اي جهة

فعله

فعله النبي صلعم تابعا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة
لما فرغ عن بيان افعاله شرع في بيان حكمه بالنسبة الينا وفيه
اقوال لم يتعرض المص لتفصيلها واكتفى بذكر ما هو المختار وفيه
اشارة الى وقوع الاختلاف فيه فعله عم ان عرف انه كان سهوا
كالتسليم على ركعتين العصر او طبعا كالاكل والشرب والقيام ونحوها
او مخصوصا به كوجوب التهجد والضحى والزيادة على الاربع في
النكاح وغيرها لا يلزمنا الاتباع وان كان غيرها قال بعضهم يجب
الوقف فيه حتى يظهر ان النبي عم على اي جهة فعله من
الاباحة والندب والوجوب لان المتابعة لا يتحقق قبل
معرفة صفة الفعل اعترض عليه بان هذا القائل ان كان يمنع
الامة من ان يفعلوا مثل فعله فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع
وان كان لا يمنعهم فقد اثبت صفة الاباحة وفيه نظر لان منع
النفي غير واضح لجواز ان لا يمنع ولا يجيز فيتوقف والحق
ان يقال التوقف يوجب الشك ولا شك في ثبوت الاباحة
في حقه فنقتدي بتلك الجهة حتى يقوم المنع وقال بعضهم يجب
اتباعه ما لم يقم دليل المنع لقوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول
وقال الكرخي يعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل
على الوجوب او الندب ووجه القول المختار ان في قوله تع
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تنصيصا على جواز
التاسي به في افعاله حتى يقوم الدليل المانع وهو الموجب
للاختصاص به عم والوحي نوعان لما فرغ من تقسيم السنة

في صفنا شرع في تقسيم السنة في حق النبي عم وفي بيان طريقه
في اظهار احكام الشرع أهو بالوحي ام بغيره من الالهام والاجتهاد
مع تقرير ما يوجب علم اليقين ظاهر وباطن فالظاهر ثلاثة
انواع الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه اي سمع النبي عم
بعد علمه بالمبلغ وهو الملك باية قاطعة المراد منها العلم الضروري
النافي للشك بان المبلغ ملك نازل بالوحي من الله تع والقرآن
من هذا القبيل قال الله تع قل نزله روح القدس من ربك بالحق
وهو اي ما ثبت هو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين و
النوع الثاني قوله او ثبت عنده باشارة الملك من غير بيان
بالكلام واليه اشار النبي عم بقوله ان روح القدس نفث في
روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والنوع الثالث
قوله او تبدى لقلبه اي ظهر بلا شبهة بالهام من الله تع بان اراه الله
بنور من عنده اي بسبب نور في قلبه من عند الله كما قال الله
تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله والباطن من الوحي ما ينال
بالاجتهاد بالتامل في الاحكام المنصوصة فعل الاجتهاد منه
عم وحيا باعتبار المآل فان تقريره عم على اجتهاده يدل على انه
هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء قال بعضهم وهم
الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون هذا اي هذا ان
يكون الاجتهاد من حظ النبي عم في احكام الشرع تمسكا بقوله
تعالى وما ينطق عن الهوى اخبر الله تع بانه لا ينطق الا عن وحي
والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا واجيب ان قوله تعالى

الامين

لحظ النفس

وما

وما ينطق عن الهوى نزل في شان القرآن معناه وما ينطق بهذا
القرآن بهوى نفسه والهوى [illegible] رغبت عن
القدس اي بالقدس وليس معناه انه لا ينطق بما هو الوحي ولئن
سلمنا انه نفي النطق عنه بغير الوحي على سبيل التعميم فلا نم ان الحكم
اذا ثبت بالاجتهاد لا يكون وحيا فان الاجتهاد منه عم وحي
باطن باعتبار المآل لانه لا يقر على الخطاء وعندنا هو مامور
بانتظار الوحي فيما يوحى اليه لاحتمال اصابة النص بنزول الوحي
كما وجب على المتيمم طلب الماء في موضع يرجى وجوده ثم العمل
بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار وهي مقدرة بثلاثة ايام وقيل
بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب اختلاف الحوادث
كانتظار الولي الاقرب في النكاح فانه مقدر بخوف فوت
الخاطب الكفوء ولا فرق بين الاجتهاد في امر الحرب وبينه في
حوادث الاحكام الا انه معصوم عن القرار على الخطاء بدليل جواب
عما يقال لا يجوز له الاجتهاد لانه لو جاز كان ينبغي ان يكون منزلته
دون منزلة النص فيكون ظنيا فيجوز مخالفته احكم ان قوله يشتمل
على امرين احدهما انه يجوز عليه الخطاء في حالة لان قوله تع عفا الله
عنك لم اذنت لهم يدل على الخطاء في الاذن والا لما يعاتب عليه
والثاني انه لا يحتمل القرار على الخطاء لانه يؤدي الى الامر باتباع
الخطاء وهو باطل بخلاف ما يكون من غيره اي يكون الاجتهاد من
غير النبي عم من البيان بالرأي حيث يجوز مخالفته لمجتهد آخر
لاحتمال الخطاء والقرار عليه ثم ذكر المصنف نظرا لما ذكر من الفروع

الاجتهاد بين وهو قوله وهذا اى اجتهاد النبى عم كان الالهام وهو
القذف فى القلب من غير نظر واستدلال فانه حجة قاطعة
فى حقه اى فى حق النبى عم فيه لم يجرى الغفلة لكونه مشبعا بانه
من عند الله وان لم يكن فى حق غيره بهذه بانه ليس بحجة وشرايع
من قبلنا تلزمنا اذا قص الله او رسوله علينا من غير انكار احتج ابو يوسف
رح فى جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم
فيها ان النفس بالنفس مع ان ذلك كان فى من تقدم حيث بقوله
قص الله او رسوله لان ما قص علينا اهل الكتاب وينقلهم المسلمين
من كتبهم فانه لا يجب علينا اتباعه لما انهم حرفوا الكتاب من غير
انكار ونقل انه شريعة لرسولنا عم لما كشفت شبهة السماع فى
قول الصحابى ناسب ان يلحق باقسام السنة فقال وتقليد الصحابى
واجب وهو عبارة عن اتباعه فى قوله او فعله معتقدا للحقية من
غير تامل فى الدليل يترك به القياس اى قياس التابعين ومن بعدهم
فيقيد تابع لان مذهب صحابى اما ماكان او غيرنا ليس بحجة على
صحابى اخر اتفاقا لاحتمال السماع عن النبى عم بل الظاهر من حاله
انه يفتى بالخبر فكان قوله ههنا على الراى ولئن سلمنا ان قوله
صادر عن الراى فراى الصحابى اقوى من راى غيرهم لانهم شاهدوا
الرسول والاحوال التى يتغير بها الاحكام ولهم مزية فى الضبط
فكان رايهم مرجحا فوجب تقليدهم وقال الكرخى لا يجب تقليده
الا فيما لا يدرك بالقياس لان فيما لا يدرك بالقياس تعين جهة
السماع اذ لا يظن بهم المجازفة والكذب لان الدين ثابت بنقلهم

التقليد عبارة عن اتباع الغير فيما يقول ويفعل معتقدا للحقية

وان كان مما يدرك بالقياس فرايه يحتمل الخطاء فلا يكون حجة لغيره
وقال الشافعى رح لا يقلد احد منهم اى من الصحابة سواء كان
يدرك بالقياس او لا لان مذهبهم لو كان حجة لتناقض الحجج
لان الصحابة يخالف بعضهم بعضا وليس قول بعضهم اولى من
قول الاخر فيلزم التناقض وهو باطل وقد اتفق فيما لا يعقل
بالقياس مثال المقادير كما فى اقل الحيض يعنى كما قال عمر رض فى اقل
الحيض ثلاثة وشرائه بائع باقل مما باع قبل نقد الثمن مع ان
القياس يقتضى جوازه عملا بقول عائشة رض لتلك المراة القائلة
انى بعت خادما من زيد بن ارقم بثمانمائة درهم الى العطاء فاحتاج
الى ثمنه فاشتريته منه بستمائة بئسما شريت وبئس ما اشتريت ابلغي
زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل حجه وجهاده مع رسول الله صلعم
ان لم يتب واختلف عملهم فى غيره اى عمل اصحابنا فيما يدرك
بالقياس يعنى لم يستقر مذهبهم فى هذه المسئلة بل مسائلهم مختلفة
الدلالة فى تقليد الصحابى بعضها يعنى لم يستقر مذهبهم فى هذه
المسئلة يدل على تقديم قول الصحابى على القياس وبعضها
يدل على تقديم القياس كما فى اعلام قدر راس المال قال ابو
يوسف ومحمد رحمهما الله تسمية قدر راس المال ليس بشرط فى
السلم فيما اذا كان راس المال مشارا اليه لان الاشارة ابلغ
التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع
فكذا بالاشارة عملا بالقياس مع انه روى عن ابن عمر خلافه
وابو حنيفة رح شرط الاعلام لجواز السلم فيما اذا كان راس المال مشارا

عمل اصحابنا ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر وغيرهم تابعهم بالتقليد

الية وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضه والاجير المشترك كالقصار
قالا انه ضامن لما ضاع في يده مما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة و
نحوها فاذا لم يمكن الاحتراز عنه كالحريق الغالب لا ضمان بالاتفاق
ورويا وجوب الضمان عن علي رضه فانه كان يضمن الخياط صيانة
لاموال الناس وخالف ابو ح رضه المروي عن علي رضه فقال انه
امين فلا يضمن كالاجير الخاص وهذا الاختلاف اى الاختلاف
المذكور في تقليد الصحابي لما فرغ عن تقرير الاقوال اشار الى
محل النزاع وكان المناسب ان يذكر اولا لان تلخيص محل النزاع
يجب ان يتقدم على الاقوال والبرهان في كل ما ثبت منهم اى من الصحابة
من غير خلاف بينهم اذ لو كان فيه خلاف لا يجوز تقليد الصحابي
وكان ذلك اختلافا بالرأي لانهم لما اختلفوا ولم يحاجوا بالسماع
من النبي عم تعين وجه الاجتهاد فحل محل القياس ولا نسخ في
القياس بل يجب الترجيح ان امكن والا يعمل بايهما شاء بشهادة
قلبه ومن غير ان يثبت ان ذلك بلغ غير قائله فسكت مسلما
له لانه لو قيل بقال من غيره وسلم كان اجماعا فلا يجوز خلافه واما
التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح والحسن البصري
وعلقمة والنخعي وغيرهم كان مثلهم عند البعض وفي النوادر كذا
روي عن ابي ح رح لانه لما زاحمهم في الفتوى علم ان رايه في القوة
والضعف مثل رايهم فيجب تقليده كتقليدهم وقد صح ان عليا
رضه تحاكم الى شريح في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي
فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب شاهدين

من علي فشهد له قنبر والحسن ابن علي رضه فقال شريح اما شهادة
مولاك فقد اجزتها واما شهادة ابنك فلا اجيزها وكان من راى
علي رضه جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع الى اليهودي فقال
اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت
والله انها لدرعك ثم اسلم اليهودي وهو الصحيح وفي ظاهر الرواية احتراز عن
رواية النوادر وتابعه المص وعن ابي ح رضه قال لا اقلدهم هم رجال
ونحن رجال لان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع و
اصابة رايهم ببركة صحبة النبي عم ومشاهدتهم احوال التنزيل فذلك
مفقود في التابعين فكان شمس الائمة يختار هذه الرواية و
لم يعتبر رواية النوادر وان لم تظهر فتواه ولم يزاحمهم في الراى
كان مثل سائر الائمة في الفتوى لا يصح تقليده شريح عاش
مائة وعشرين سنة واستقضاه عمر رضه على الكوفة ولم يزل بعد
ذلك قاضيا نحوا وسبعين سنة لم يتعطل فيها الا ثلاث سنين
امتنع عن القضاء في فتنة ابن الزبير واستعفى شريح الحجاج عن
القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين حتى مات سنة تسع وسبعين
كذا قاله العيني رح

باب الاجماع

وهو في اللغة الاتفاق
وفي الشريعة اتفاق مجتهدي امة محمد صلعم في عصر على امر قيد
الامة يخرج الامم السابقة وقيد في عصر لنفي توهم جميع الاعصار و
قوله على امر يتناول القول والفعل هذا التعريف انما يصح على قول من
لم يعتبر موافقة العوام واما من اعتبر فلا يحتاج فيه الى الراى بل هو
اتفاق اهل عصر من هذه الامة على امر وركن الاجماع وهو ما يتقدم

به الاجماع نوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق اى اتفاق الكل على الحكم او شروعهم في الفعل ان كان من بابه اى من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في المزارعة او الشركة كان ذلك اجماعا منهم على شروعيته ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض اى يتفق بعض المجتهدين على قول او فعل وانتشر ذلك في اهل عصره وسكت الباقون منهم ولم يردوا عليهم بعد مضى مدة التامل وهى ثلاثة ايام او مجلس العلم وسمى هذا اجماعا سكوتيا وانما كان رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة نفى نسبتهم الى الفسق والتقصير في الدين فان الساكت عن الحق شيطان اخرس في موضع الحاجة ولو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاده لان الوقوف على كل واحد منهم في حكم حادثة حرج بين فينبغى ان يجعل اشتهار الفتوى والسكوت من الباقين كافيا في انعقاد الاجماع وفيه خلاف الشافعى رحمه الله قال انه ليس باجماع لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولعدم تادى تاملهم الى الجواب فلا يدل على الرضى كما روى عن ابن عباس رضه انه خالف عمر رضه في العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر رضه فقال كان رجلا مهيبا فهبته وقد صح عن الشافعى رحمه الله انه قال لا كنوى لو كانوا نفرا يسيرا ينعقد الاجماع عنده ويمكن الزام الشافعى بهذا لانه اذا كان سكوت القليل دليل الرضى والوفاق مع عدم تمكنهم من اظهار الخلاف لعظمتهم فلان يجعل سكوت الاكثر

قوله

مع تمكنهم من اظهار الخلاف يكون دليلا على الرضى اولى وتقليل ان يقول الامام بعتبر سكوت الاقل لئلا يودى الى تعذر انعقاده فلا يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر وقد بين ما نقل عن ابن عباس غير صحيح لان عمر رضه كان اشد انقيادا للحق واستماعا من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير فى ما لم اسمع وانما لم يتعرض المص لتعريف الاجماع لكونه معلوما من بيان ركنه واهله وشرطه واهل الاجماع من كان مجتهدا والمجتهد ياتى فى باب القياس الا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد كنقل القران واعداد الركعات ومقادير الزكوات واستقراض الخبز والاستحمام فان اجماع العوام فيه كاجماع المجتهد من ليس فيه هوى اى اتباع البدعة ولا فسق لانه يورث التهمة ويسقط العدالة والاهلية انما يثبت بالعدالة وذهب ابو بكر الباقلانى الى ان الاجتهاد ليس بشرط واعتبر قول العامى فى انعقاد الاجماع لان قول الامة انما يكون حجة لعصمتهم عن الخطاء ولا يلزم ان يكون العصمة الثابتة للمجموع ثابتة للبعض والجواب عنه ان العوام كالانعام وكان عليهم ان يقلدوا المجتهدين فلا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم فيه التقليد وكونه من الصحابة او من العترة وفى الصحاح عترة الرجل نسله ورهطه الادنون لا يشترط وقيل هو شرط لان النبى عم مدح الصحابة واثنى عليهم وهم فى الامر بالمعروف هم الاصول وقال عم انى تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتى قلنا ما ذكرتم يدل على فضلهم لا على ان

ولهذا صح هذا القول من ابن عباس رضه ... يظهر للعالم ان عمر رضه افقه منه فلا يظهر رايه فى مقابلة رايه

اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة يعني كون اهل الاجماع
من اهل المدينة ليس بشرط وقال مالك شرط لقوله عم ان المدينة
تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء خبث فيكون منفيا
عن اهلها فيكون قولهم صوابا واجيب عنه ان المراد من الخبث
من كره الاقامة في المدينة او بانه محمول على نفي الخبث في زمن الرسول
عم وانقراض العصر يعني موت جميع المجتهدين بعد اتفاقهم على
حكم ليس بشرط لانعقاده عندنا وعند الشافعي رح شرط لان
الاجماع انما يثبت باستقرار الاراء واستقرارها لا يثبت الا بالانقراض
لان قبله الرجوع محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار ولنا
ان الادلة الدالة على حجية الاجماع لم تفصل بين الانقراض وعدمه
وشرط الانقراض زيادة على النص والزيادة نسخ فلا يجوز وثمرة
الخلاف تظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد فعندنا لا يصح و
عند الشافعي رح يصح وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف
السابق عند ابي ح رح يعني اذا اختلف اهل عصر في مسئلة وماتوا
على ذلك الخلاف ذهب اصحاب الشافعي رح الى ان ذلك الخلاف
يمنع انعقاد الاجماع في العصر الثاني وقال الكرخي انه لا
يمنع فينعقد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق عند علمائنا
وهو مختار فخر الاسلام وتبعه المص واليه اشار بقوله وليس
كذلك في الصحيح قال بعضهم فيه اختلاف بين ائمتنا فعند
ابي ح رح يمنع من الانعقاد وعند محمد رح لا يمنع وابو يوسف رح في
رواية معه وفي رواية مع ابي ح مستدلين بمسئلة ام الولد وهي

اذا قضى القاضي ببيعها لا ينفذ قضاؤه عند محمد رح لانه وقع مخالفا
للاجماع وينفذ عند ابي ح في رواية الكرخي عنه لانه لم يقع مخالفا
للاجماع وقد اختلف الصحابة رض في بيع ام الولد فعند عمر رض
لا يجوز وعند علي رض يجوز ويمكن ان يجاب عنهم بان الاختلاف
في المسئلة بناء على ان الاجماع المتاخر اجماع مختلف فيه اذ عند
اكثر العلماء هو ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعا حتى
لا يكفر جاحده فصادف قضاء القاضي ببيع ام الولد محلا مجتهدا
فيه غير مخالف للاجماع القطعي فينفذ قضاؤه لا بناء على انه
يشترط عدم الاختلاف السابق لانعقاد الاجماع اللاحق والشرط
اجماع الكل وخلاف الواحد الصالح للاجتهاد مانع كخلاف
الاكثر وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان
الحق مع الجماعة لقوله عم يد الله مع الجماعة ممن شذ شذ في النار
ولو لم ينعقد الاجماع باجماع الاكثر لما استحق المخالف الوعيد
ولنا ان لفظ الامة في قوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة يتناول
الكل ولان كل مجتهد يحتمل الصواب والخطاء فيحتمل ان يكون
الصواب مع المخالف والمراد من قوله من شذ شذ بعد ان كان
موافقا للجماعة حتى تحقق الاجماع ذهب قوم الى اشتراط عدد
التواتر في الاجماع لئلا يتصور تواطؤهم على الخطاء وذهب الجمهور
الى عدم اشتراطه لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تختص
بعدد دون عدد فعلى هذا لو لم يبق من المجتهدين الا واحد يكون
قوله اجماعا لانه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة كما قال الله تع

ان ابرهيم كان امة قانتا فانه مع هذا تحت النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطاء وقيل اقل ما ينعقد به ثلاثة واليه مال السرخسي لانه اقل الجماعة وقيل اثنان لان الاجتماع لا يتحقق بدون ذلك وحكمه في الاصل ان يثبت المراد به اي بالاجماع شرعا على سبيل اليقين والقطع كرامة لهذه الامة قيد بالاصل لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا بسبب العارض كما اذا ثبت الاجماع بنص البعض وسكوت الاخرين وانما قيد بالحكم الشرعي لانه هو محل الانعقاد لا امر الدنيا كامر الحرب وغيره فانه ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فلا يكون قول الجميع صوابا البتة ولنا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين اراد بهم الصادقين في كل الامور والذي يجب متابعتهم وهم مجموع الامة لا بعضهم لانا لا نعرف بعضا باعيانهم فنتبعهم وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والله تعالى وصفهم بالعدالة لان الوسط بمعنى العدل فيكون اجماعهم حجة فان قلت لا يلزم من قبول شهادتهم صدقهم حقيقة فان الشاهد من بينهم تقبل شهادته مع ان صدقه مظنون قلت الله تعالى حكم باعتبارهما بالعدالة ولو حكم احد منا بصدقهما وحكم للامة فلا بد من صدقهم والداعي اي مستند الاجماع قد يكون من اخبار الاحاد كاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والسبب الداعي اليه قوله عم لا تبيعوا الطعام قبل القبض

كاجماعهم

كاجماعهم على ان الربا في الاشياء الستة وقد يكون من الكتاب كاجماعهم على حرمة الجدات بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وقال بعض لا ينعقد الاجماع الا عن خبر واحد او القياس اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا احتياج الى الاجماع وقال بعض لا ينعقد الا بدليل قطعي لان غيره لا يوجب القطع وقيل ينعقد لا عن دليل بل بالالهام وتوفيق بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب منه كبيع التعاطي واجرة الحمام ولكنا نقول ذلك فاسد لان القول لا بنص رمنهم الاجماع على حكم من احكام الشرع جزافا بل بناء على حديث او معنى من النصوص زائد متواتر او ما ذكروا من بيع التعاطي واجرة الحمام فان اجماع فيهما واقع عن دليل الا انه لم ينقل الينا استغناء بالاجماع عنه كذا في جامع الاسرار واذا انتقل الينا اجماع السلف اي الصحابة باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فانه يوجب العلم والعمل قطعا كاجماعهم على كون القران كتاب الله تعالى وفرضية الصلاة وغيرها واذا انتقل الينا بالافراد بان روى ثقة ان الصحابة رض اجمعوا على كذا كان كنقل السنة بالاحاد فانه يوجب العمل دون العلم كخبر الواحد كقول عبيدة السلماني اجتمع الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة وقال بعض اصحاب الشافعي رح الاجماع المنقول بالاحاد لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي

وقول الواحد لا يوجب ولكن بعد اتفاقهم قال لا فوق اجماع
الصحابة نصا اي تصريحا من الكل لا خلاف في حجيته فانه مثل
الاية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده ثم الذي يعني ثم بعد هذا
الاجماع الاجماع الذي نص البعض اي بعض الصحابة وسكت
الباقون لان السكوت في الدلالة على الاتفاق دون النص
وفي التلويح لا يكفر جاحد الاجماع السكوتي وان كان هو من
الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص ثم اجماع من بعدهم
اي اجماع اهل كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم
فانه بمنزلة الخبر المشهور وظاهر كلامه يشير الى ان اجماع غير
الصحابة ينحط الدرجة من الاجماع السكوتي من الصحابة
ولقائل ان يقول السكوت في الدلالة دون النص فكيف يكون
السكوتي اعلى درجة من التنصيص لا يقال انما انحطت درجته
من الاجماع السكوتي لمكان الاختلاف فيه لانا نقول المخالفة
للاجماع السكوتي اكثر كالشافعي والباقلاني وابن ابان وبعض
المعتزلة ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف فانه بمنزلة اخبار
الاحاد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس كخبر
الواحد والامة في عصر من الاعصار اذا اختلفوا في مسألة على
اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها اي ما عدا تلك الاقوال
باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول اخر مثاله جارية اشتراها
رجل ووطئها ثم وجد بها عيبا فقيل ان الوطء يمنع الرد وقيل
لا يمنع ولكن يرد مع الارش والرد مجانا يكون خارجا عن القولين

القولين

القولين فلا يجوز وقيل هذا من الصحابة خاصة اي ذهب بعضهم
الى ان كون الاختلاف على قولين اجماعا على بطلان ما عداهما
مخصوص بالصحابة والظاهر ان هذا غير مخصوص بهم بل هو مطلق
يجري في اختلاف كل عصر هكذا قيل

باب القياس

القياس في اللغة هو التقدير وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في
الحكم والعلة اعترض على هذا التعريف بانه غير جامع اذ يخرج
عنه القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون
على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب بالعجز عن فهم
الخطاب لان الاصل سابق والفرع لاحق ووصف المعدوم
بالسبق والتأخر لا يصح لان المعدوم ليس بشيء ولقائل ان يقول
لا نم جريان القياس بين المعدومين وما ذكرت من المثال غير
مستقيم لانه قياس المجنون على الصغير في سقوط الخطاب بعلة العجز
عن فهم الخطاب غاية الامر ان يكونا عدميين ولا يلزم منه ان يكونا
معدومين والشيء ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما فسره سيبويه
والشيء بهذا المعنى يطلق على المعدوم والتعريف الصحيح ما ذكره صاحب
الميزان وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر
اختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر لا مثبت لان
المثبت هو الله تعالى وانما قال مثل حكم لانه لو قال ابانة حكم لقيل لزم
منه انتقال العرض وهو فاسد اصح من ابطل القياس بالكتاب
والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء اي بيانا لكل امر من امور الشرع وفيه بيان ان

الاحكام كلها في الكتاب بعبارته او اشارته او دلالته او اقتضائه
فان لم يوجد فالابقاء على الاصل من وجود او عدم واما السنة
فقوله عم لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد
السبايا فقاسوا ما لم يكن بما كان فضلوا واضلوا واما المعقول
فلان في القياس شبهة في اصله لان الوصف الذي هو علة غير
منصوص عليه ولا وجه لاثبات ما هو حق الله بطريق فيه شبهة
ولا يلزم علينا اخبار الآحاد فان اصالة قول الرسول وهو
موجب للعلم قطعا وانما تمكن الشبهة في طريق الانتقال وانه
حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره كذا قاله ثعلب من كبار ائمة
اللغة وهذا هو القياس وحديث معاذ معروف وهو ما روي
ان النبي عم حين بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضي قال بكتاب
الله تعالى قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله عم قال فان لم تجد
قال اجتهد برأيي فقال رسول الله صلعم الحمد لله الذي وفق
رسوله بما يرضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكر ولما حمد
الله فان قلت لا نم صحة الحديث لان قوله فان لم تجد في كتاب
الله ينافي قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء ولانه صلعم
ساله عما به يقضي بعد ان نصبه للقضاء وذلك لا يجوز لان
جواز نصبه مشروط بصلاحية القضاء قلت قول الرسول دل
على ان القياس حجة والكتاب دل على وجوب اتباعه فقوله لم
تجد في كتاب الله يعود الا على الاحكام الثابتة بالقياس فلا يكون

رسول الله

في كتاب الله تعالى تفريط والمراد من قوله بعث معاذا اعلم ان بعث
ببعث واما المعقول فلان الاعتبار واجب بقوله تعالى فاعتبروا
وهو التامل في ما اصاب من قبلنا من المثلات اي العقوبات
جمع مثلة بفتح الميم وضم الثاء فسر الاعتبار بالتامل وان كان المراد
منه والله اعلم رد انفسنا الى انفسهم في استحقاق تلك العقوبات
عند مباشرة تلك الاسباب لان هذا الرد انما يتحقق بالتامل
في احوالهم ولما كان التامل هو المؤدي الى هذا الرد جعل التامل
نفس الرد اي انه كالسبب مقام المسبب وجعله دليلا معقولا لان
باسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء فالتامل
يكون في الحكم والسبب والقياس نظيره لان النظر فيه ايضا
في الحكم والعلة والشرع كما جعل المثلات متعلقة باسباب تقتضيها
كذلك جعل الاحكام الشرعية متعلقة بمعان استاثر بها فكما ان
مباشرة اسباب تلك المثلات توجب المثلات فكذلك
وجود معنى الحكم المنصوص في غيره يوجب مثل الحكم المنصوص
عليه في غيره فدل الاعتبار المذكور على صحة القياس ومن هنا
يعرف ان الاول استدلال بعبارة النص وهذا استدلال بدلالته
لانه ثابت بمعناه اللغوي الا انه سماه دليلا معقولا لان الوقوف
يحصل بالتامل لا بظاهر النص فان قلت الاعتبار المامور به
انما هو فيما ذكر من المثلات خاصة فلا يكون له دلالة على كون
القياس الشرعي حجة مامورا به قلت ان الرجوع الى الاعتبار عاما
في المثلات وغيرها وهو دليل بعبارته على ان القياس حجة وان

والنص هو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ح

اريد به الاعتبار في المثلاث بحسب هو ايضا دليل على ان
القياس حجة بدلالة النص وكذلك التامل بهذا الاستدلال ثابت بالمعقول
ووجهه ان التامل في حقايق اللغة لاستعارة غيرها اي غير الالفاظ
لحقايق لها سائغ اي جائز كالتامل في الانسان معنى الشجاع
لاستعارة اسم الاسد له والقياس نظيره اي نظير كل واحد من
التاملين ثابت من حيث انه تامل في معاني النص لاثبات حكم
حكم في كل موضع يعلم انه مثل المنصوص عليه فان قلت هذا اثبات
الشيء بنفسه لانه قاس جواز القياس على جواز الاستعارة
على الوجه الذي ذكر قلت لا نم ان هذا قياس بل هو اثبات لجواز
القياس بدلالة النص الا ان الاجماع على جواز الاستعارة بحكم العقل فان
العقل يحكم انه اذا جازت الاستعارة مع كونها غير ضرورية
كان القياس الذي هو ضروري جائزا بطريق الاولى فان قلت
هذا يدل على جوازه والمقصود وجوب متابعته وهذا لا يبينه
قلت اذا جاز وجب العمل به والا يلزم العمل بما ليس بدليل
او ليس بعد القياس دليل اخر او اهمال الحادثة وكلاهما منفيان
وبيانه اي بيان القياس نظير الاعتبار المذكور والاستعارة من
حيث ان النظر في كل واحد منهما نظر في الحكم والسبب ثابت
في قوله عم الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة بالحنطة
بدلالة الباء فانها تقتضي فعلا تتعدى بواسطتها وقد ثبت فيه
وههنا ذكرت في المبادلة فناسب تقدير بيعوا وقد يرفع
ايضا تقديره بيع الحنطة بالحنطة على حذف المضاف والحنطة

مكيل

مكيل اي الحنطة شيء من شانه الكيل عند ارادة معرفة مقداره
فوق حفنة وقوله مثلا بمثل حال لما سبق يعني بيعوا الحنطة
بحنطة اخرى مماثلة والاحوال شروط اي بيعوا بهذا الوصف
وهو التسوية بين البدلين والامر للايجاب والبيع مباح فيصرف
الامر الى الحال التي هي شرط واراد بالمثل القدر وهو الكيل
في المكيل والوزن في الموزون دون غيره بدليل ما ذكر في حديث
اخر كيلا بكيل ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل واراد بالفضل
في قوله عم والفضل ربا الفضل على القدر اي القدر الشرعي الذي
ذكرناه حتى لا يجري الربا في بيع ذرة من الذهب بذرتين ولا في
حفنة بحفنتين ولا في بيع خمس حفنات بست حفنات اذا
لم يبلغ نصف صاع فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما
اي بين البدلين في القدر ثم حرمة اي حرمة الفضل تثبت بناء
على فوات حكم الامر وهو وجوب التسوية فيكون الحرمة ثابتة
باشارة الامر عرف ذلك بالتامل في صيغة النص وبقوله عم
الفضل ربا لان الربا اسم لكل زيادة في احد البدلين وهذا اي
الذي ذكرناه وهو وجوب التسوية وحرمة الفضل حكم النص
والداعي اليه اي العلة الداعية الى وجوب التسوية القدر والجنس
لان ايجاب التسوية في القدر بين هذه الاموال اذا بيعت
بجنسها تقتضي ان تكون امثالا متساوية ولن تكون كذلك اي لن
يكون امثالا متساوية الا بالقدر والجنس لانه لو لم يوجد الجنس
كالحنطة مع الشعير لا يمنع التفاوت وكذا ان لم يوجد القدر

كما في التبر ديانت لا تحصل المساواة في المقدار على سبيل الحقيقة لأن
المماثلة تتقوم بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس وإلى الجنس
أشار صلعم بقوله الحنطة بالحنطة وإلى الصورة أشار بقوله مثلا
بمثل فيكون القدر والجنس علة الحكم والحكم يضاف إلى علة العلة
أيضا وسقطت قيمة الجودة في الربويات هذا جواب سؤال مقدر
وهو أن يقال لا نسلم أن المماثلة حقيقة تثبت بما ذكرتم فإن التفاوت
بينهما قد يبقى في الوصف مع استوائهما قدرا وجنسا فإن المالية تزداد
بالجودة فإن من باع تمرا جيدا بتمر رديء ودرهم في مقابلة
الجودة يجوز ولو باع قفيزا جيدا بقفيز رديء ودرهم لا يجوز بالنص
وهو قوله عم جيدها ورديها سواء فهذا أحكام النص أي أثر الذي أدى
إلى وجوب التسوية القدر والجنس ثابت بإشارة النص لا بمجرد
الرأي ووجدنا الأرز في الشرع في بيان ما لم يوجد فيه نص بعينه
وجدنا مقادير الأرز وغيره كالجص والدخن أمثالا متساوية
فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد
البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا إثباته أي إثبات حكم
النص وهو كون الفضل خاليا عن العوض وكونه حراما على طريق
الاعتبار المأمور به وهو أي القياس المتنازع فيه بيننا وبين نفاته
نظير المثلات أي العقوبات النازلة بالأمم السابقة ويكون كل
واحد منهما ثابتا بالنص من حيث معقولا بمعناه أشير إليها فيه ويكون
الاعتبار بالتأمل في الحكم الشرعي وهو قياس غير المنصوص على
المنصوص كالاعتبار فيما ذكرنا فإن الله تع قال هو الذي أخرج

الذي

الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا
وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم
يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي
المؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار الآية نزلت في يهود بني النضير
حيث صالحوا رسول الله صلعم حين قدم المدينة أن لا يكونوا عليه ولا له
فنقضوا العهد في وقعة أحد ثم خرج النبي عم وأمرهم بالخروج من
المدينة فاستمهلوا عشرة أيام فمكر المنافقون إليهم أن لا تخرجوا من
الحصن فإن قاتلوكم فنحن معكم وإن أخرجتم نخرج معكم فلما آيسوا من
نصرهم طلبوا الصلح فأبى عم إلا الجلاء لأول الحشر متعلق بأخرج
أي وقت أول الحشر بحشرهم إلى الشام وظنوا أن لا يخرجوا
من ديارهم لعزتهم وظن بنو النضير أن حصونهم مانعتهم من الله
أي من أمر الله ومعنى تخريب بيوتهم أنهم ضربوها ليسدوا بالخشب
والحجارة فسدوا أفواه الأزقة وأن لا يبقى لهم بعد جلائهم مساكن
ومعنى تخريبهم بأيدي المؤمنين تسببهم في ذلك فإنهم أمروهم وكلفوهم
عليه فالإخراج من الديار عقوبة كالقتل لقوله تع ولولا أن كتبنا
عليهم أي على بني إسرائيل أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم
جعل الخروج عديل قتل النفس فأثر بنو إسرائيل القتل على الخروج
والكفر يصلح داعيا إليه أي إلى الإخراج كما يصلح للقتال فيكون الذين
كفروا بيانا للجناية وقوله من أهل الكتاب بيان لتغليظ الجناية و
قوله من ديارهم بيان لتغليظ العقوبة وأول الحشر يدل على تكرار هذه
العقوبة لأن الأول من الأمور الإضافية يدل على حشر الثاني بعده

وهو اجلاء عمر رضه اياهم من خيبر اذ قال ثم دعانا الى الله تعالى بقوله
فاعتبروا الى الاعتبار بالتامل في معانى النص للعمل به اى بما وضح
لنا من المعنى فيما لا نص فيه فنعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل
ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل لهم فلا يتيسر هنا الا وكذلك الحكم في
الشرعيات لاستخراج مناط الحكم باشارة صاحب الشرع
لنعمل به فيما لا نص فيه والجواب عن نفاة القياس اما عن الاية
فالقران نزل تبيانا لكل شيء والقياس شيء من تلك الاشياء
المبينة في الكتاب وكل شيء في الكتاب فلا يكون باسمه الموضوع
له لغة فيكون تبيانا بمعناه واما عن السنة فالمراد به الراى الفاسد
بدليل قوله فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فان قياس المعدوم
بالموجود فاسد لانه لا مماثلة بينهما على ان اسناد الحديث ضعيف
ضعفه البخاري والنسائي ولكن المعقول فهو ان تعلق الحكم بمعنى
من معانى النصوص وان ثبت بدليل فيه شبهة لكن وضع الشرع
الاسباب على وجه يكون فيه شبهة لاجل العمل كالايات المأولة
والعام الذي خص منه البعض فلذا اهدا والاصول في الاصل
معلولة اى الاصل في النصوص من الكتاب والسنة واجماع
الامة ان يكون ذات علة وهى وصف يكون الحكم متعلقا به
ثلاثة احكام الاول ان الاصل في النصوص ان يكون معلولة و
الثاني انها معلولة باحد اوصافها لا بكلها ولا بكل واحد منها واليه
اشار بقوله الا انه لا بد في ذلك من دلالة التمييز اى دليل يميز
ما هو العلة عن غيره والثالث قوله ولا بد قبل ذلك اى قبل

التعليل

التعليل من قيام الدليل على انه للحال شاهد اى ان النص معلول
في حال القياس والكلام تمول بمعنى في لغتهم كنبته تخس بمعنى من
رجب اى في تحس ولا يخفى كون الاصل في النصوص التعليل تعبير
عن المعلول بالشاهد لان اشتمال النص على العلة الجامعة بين محال
المنصوص عليه والفرع مستشهد شهادة منه على حكم الفرع فيكون
شاهدا على ثبوت الحكم في الفرع ثم للقياس تفسير لغة وشريعة
كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع فبذا الامور الخمسة تجب معرفتها
في القياس فشرطه ان لا يكون الاصل وهو محل الحكم المنصوص عليه
عند اكثر الفقهاء كالبر اذا قيس عليه الارز والفرع هو الارز وعند
المتكلمين هو النص الدال على الحكم المقيس عليه من نص او اجماع
والفرع فيه بيع الارز متفاضلا والاشبه هو الاول لان الاصل
يطلق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه
على المحل بالمعنيين وقيل الاشبه هو الثاني لان الذي يبتنى على الغير
هو الحكم دون المحل واذا عرف هذا فنقول لما كان المراد من الاصل
النص معناه شرطه ان لا يكون النص المثبت للحكم مخصوصا
بحكمه اى منفردا به قائمه بذلك المحل الباء [illegible] وضميره راجع
الى الاصل والفرع بين سؤال الباء بمعنى مع وبين مع ان مع لا [illegible]
المصاحبة والباء لا ستداعها تبعض اخر الباء للاستعانة كما في قولك
كتبت بالقلم اى بسبب اخر يدل على اختصاصه بذلك المحل وهو قوله
تعالى واستشهدوا شهيدين وان كان المراد من الاصل محل الحكم
فالباء في بحكمه تكون صلة للخصوص وهي تدخل على المقصور كثيرا

فتحمل على القلب كشهادة خزيمة اى قبول شهادته وحده آهو الحكم :.
خصت شهادته من عموم سائر الشهادات المشروطة بالعدد وليس
المراد من الخصوص المنفي الخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع من
القياس الا يرى ان اهل المدينة لما خصوا عن ابه القتال الحقوا بهم
الشيوخ والصبيان بالقياس وقصته ما روى ان النبي عم اشترى
ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاستيفاء وجعل يقول هلم
شهيدا فقال صلعم من يشهد لي فقال خزيمة انا اشهد يا رسول
الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عم كيف تشهد
لي ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تاتينا من خبر
السماء أفلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمنها فقال عم من شهد
له خزيمة فحسبه فجعل شهادته كشهادة رجلين كرامة له وتفضيلا
على غيره حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غيره وان كان فوقه
في الفضيلة كالخلفاء الراشدين مع ان النصوص اوجبت اشتراط
العدد في حق العامة فلا يجوز تعليله لانا متى عدينا الحكم الى غيره
ابطلنا الخصوصية الثابتة بالنص وانما خص بهذه الكرامة من بين
سائر الحاضرين لتفرده بجواز الشهادة لرسول الله صلعم بناء على اخباره
لجواز الشهادة تعرضه بناء على العيان فان قوله عم في افادة العلم
كالعيان وان لا يكون معدولا به عن القياس فيه المتعدية لان المعدول لازم
فلا يتاتى المعدول منه الا بالعلة والضمير راجع الى الاصل يعني ان لا
يكون الاصل عادلا عن سنن القياس اى مائلا كبقاء الصوم مع
الاكل والشرب ناسيا ثبت هذا بالنص وهو قوله عم تم صومك

عن القياس ص

فانا

191

فانما اطعمك الله وسقاك فانه مخالف للقياس فلا يجوز قياس
المخطئ عليه وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه
الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا شرط القياس تسمية ولكنه
في الحقيقة ستة شروط وانما جعل الكل شرطا واحدا لان الكل
راجع الى تحقق التعدي فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف الشرطين
الاولين لانهما ليسا من التعدي بل من شروطه الشرط الاول
كون الوصف متعديا وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة
وهو لا يجوز عندنا خلافا للشافعي رح كما سنذكره ان شاء الله
تع اعترض هنا بان تعدى الحكم وهو انتقاله من محل الى اخر محال
لانه عرض لا يقبل الانتقال وبان التعدي حكم القياس فلا يجوز
ان يكون شرطا له واجيب عنه بان المراد من تعدي الحكم تعدي
مثل حكم الاصل في الفرع مجازا وعن الثاني بان المراد ان تصور
وقوعه شرط له لا نفسه ولا بعد في ان يكون تصوره وقوعه متقدما
ووجوده متاخرا والثاني ان يكون المتعدي حكما شرعيا لان القياس
لا يجري في اللغة لقوله تع وعلم ادم الاسماء كلها لا يقال الاية تدل
على ان الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف فلا وجه
في الكل لان المراد من الاسماء الكلمات وقال ابو بكر الباقلاني
القياس يجري في الاسماء ايضا لانا راينا ان عصير العنب لا يسمى
خمرا قبل اشتداده واذا زالت الشدة زال الاسم كالدوران
والدوران يفيد غلبة الظن واكثرة حاصلة في النبيذ
فيسمى خمرا فيكون حراما الا يرى ان كتب النحو والصرف مملوة

هذا مذهب جمهور الفقهاء ...

بالافيون فكذا الدوران لا يبطل التعليل عندنا وانما المعتبر هو
الاثر فلا يكون حجة علينا ولا نم ان الاسم اللغوي يثبت قياسا
لوجود معنى الشيء في شيء اخر بلا وجود صورته الا يرى ان
الياقوت قايم بالذات والطرف ايضا قايم بالذات ومع هذا لا
يسمى الطرف ياقوتا وما ذكروا من الاقيسة في الكتب ثابت
بالتوقيف والشرط الثالث ان يكون الحكم ثابتا بالنص اذ لو
كان فرعا لاخر لا يجوز القياس عليه كما قال بعض الشافعية في قياس
السفرجل على التفاح في كونه ربويا بعلة الطعم ثم قاس التفاح
على البر بعلة الطعم ايضا فانه يمكن قياس السفرجل على البر بعلة
الطعم فلا يحتاج الى القياس الاخر والرابع ان يكون المتعدي بعينه
من غير تغيير اذ لو وقع في ذلك الحكم تغيير في الفرع لا يكون الثابت
في الفرع مثل الثابت في الاصل فلا يجوز القياس والخامس كون
الفرع نظير الاصل في العلة والحكم اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم في
الفرع بالرأي من غير الحاق باصل وهو باطل والشرط السادس ان
لا يكون في الفرع نص اذ لو كان نص فان كان حكم القياس موافقا
لحكم النص لم يكن للقياس فائدة وان كان مخالفا كان باطلا لان
القياس لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم النص وقال الشافعي رح ان
كان حكمه موافقا لحكم القياس كان القياس صحيحا وكان موكدا للنص
فلا يستقيم التعليل لما بين المص رح الشروط فرع عليها احكاما و
هذا متفرع على الشرط الثاني من الشروط الستة يعني لا يجوز
التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة بان يقال الزنا اسم لما يحرم في

بمحل

بمحل يحرم وهذا المعنى موجود في اللواطة فيكون اللواط زنا فيجري
عليها حكم الزنا لانه ليس بحكم شرعي ولا لتعدية ظهار الذمي لكونه
اي لكون التعليل تغيير الحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل الى
الاطلاق في الفرع عن الغاية هذا متفرع على الشرط الرابع بيانه ان
ظهار الذمي لا يصح عندنا فمعناه انه لا يحرم الوطي وعند الشافعي يصح
ظهاره فيحرم به وعلل بان حكمه حرمة الوطي والكافر اهل لها فيصح
ظهاره كما يصح طلاقه قياسا على المسلم قلنا هذا تغيير لحكم الاصل وهو
ظهار المسلم في الفرع وهو ظهار الذمي وانما قلنا انه تغيير لان حكم
الاصل ثبوت الحرمة موجبة للكفارة متناهية بها وحكم الفرع ثبوت
الحرمة موبدة غير متناهية بالكفارة لان الكافر ليس اهلا لها لان
فيها معنى العبادة والواجب على المظاهر اذا لم يقدر على الاعتاق
هو الصوم والصوم لا يصح من الكافر والواجب بالنص تحرير كلفه
الصوم والكافر ليس باهل له وان كان للتحرير المطلق اهلا ولا
لتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطي هذا متفرع على
الشرط الخامس قال الشافعي رح لما صار الناسي معذورا مع انه عامد
في نفس الفعل فلان يعذر المكره والخاطي وهما ليسا بعامدين في
نفس الفعل اولى اما الخاطي فظ واما المكره فلان فعله منتقل الى
المكره فلا يبقى للمكره فعل اصلا لان عذرهما دون عذر اي عذر
الناسي لان النسيان يقع في الانسان بلا اختيار منه فيكون منسوبا
الى صاحب الحق لانه هو الذي اوجد الآفة الى قوله تم فانما
اطعمه الله وسقاه بخلاف الفرع وهو فعل الخاطي والمكره لانه وجد

عامد

تمحض عاصيه لطلوع من وجه لانه حصل بالسبب وان كان هو مخلوق الله
ايضا على مذهب اهل السنة فلم يجعل ساقطا لوجوده بكسب
العبد فتعدى الى عدم الفطر من الناسي الى الخاطئ والمكره تكون فيهن
لعدم المماثلة بين الفرع والاصل لان عذرهما ليس من قبل من له
الحق ولهذا اوجب الشرع الكفارة على الخاطئ فان قلت انتم عديتم
حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس بنظيره في اثبات الكرامة
قلت الاصل في ثبوت الحرمة هو الولد المستحق لكرامات البشر
ثم يتعدى ذلك الى ابويه كانهما صارا شخصا واحدا ثم اقيم ما هو
سببه وهو الوطي مقامه ويستوي في ذلك الوطي الحلال والحرام
ولا شرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار هذا فرع على الشرط
السادس واشترط الشافعي الايمان في كفارة اليمين والظهار للجواز
وعلل وقال هو تحرير في تكفير فيشترط فيه الايمان كما يشترط في
كفارة القتل وانما لم يجز هذا التعليل عندنا لانه تعدية الى ما
فيه نص بتغيير وذلك الشئ هو كفارة اليمين والظهار فان النص
الوارد فيهما مطلق وبهذا التعليل صار مقيدا وتقييد المطلق
تغيير له والشرط الرابع اي الشرط الرابع للقياس من الشروط
الاربعة وانما صرح به احترازا من الشروط المتضمنة في ضمن الشرط
الثالث ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فان
قلت لا يصح القياس الا بتغيير حكم النص لانه قبل التعليل خاص و
بعده عام فكيف صح شرطه قلت معناه لا يتغير ما هو المفهوم من
النص قبل التعليل به كتعليل الشافعي رح في قوله تع فكفارته اطعام

عشرة

عشرة مساكين فانه علل الاطعام بالتمليك والاطعام لغة جعل
الغير طاعما وكان هذا مفهوم النص قبل التعليل وهذا انه جعل
بالاباحة فلما علله بالتمليك قياسا على الكسوة تغير بعد التعليل
ما هو المفهوم من النص قبله حيث لا يخرج المكفر عن عهدة الكفارة
بالاباحة وهو باطل لانه لا يجوز على وجه يتغير حكم النص في على المنصوص
عليه اولى وانما خصصنا القليل من قوله عم لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره
في الاحوال هذا جواب نقض يرد على ما ذكرنا وهو انتم غيرتم حكم
النص في الربا بالتعليل لان قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء
بسواء يعم القليل والكثير فخصصتم القليل الذي لم يدخل تحت الكيل
بالتعليل فتقرير الجواب انه عم استثنى حالا بقوله عم الا سواء بسواء
اذ المراد حال التساوي في الكيل والمذكور في صدر الكلام وهو الطعام
عين واستثناء الحال من العين لا يصح فعلم ان الاصل في الاستثناء الاتصال
فعلم انه مستثنى من احوال البيع وهو حال التساوي والتفاضل و
المجازفة ولن يثبت ذلك اي التساوي الا في الكثير لان المراد منه
التساوي في الكيل بالاجماع وكان آخر الكلام دليلا على ان اوله لم
يتناول القليل فصار التغيير بالنص اي بدلالة مصاحبا حال من النص
للتعليل لا به اي لا بالتعليل وانما سقط حق الفقير في الصورة هذا
جواب عن نقض آخر وهو ان الله تع اوجب الزكوة وفسرها النبي عم
في الابل بقوله في خمس من الابل شاة فصار حق الفقير في صورة
الشاة ومعناها ثم ابطلتم بالتعليل بالمالية صورة الشاة حيث قلتم

يجوز فيجمعهما وهذا تعبير لحكم النص وفق وقضيتم مما ابينه تعبيرته
الجواب ان صح التغير في الصورة سقط بالنص اي باذنه الثابت
بالنص وهو قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها الا بالتعليل
لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء اي وعد الله للفقراء ارزاقهم ثم اوجب مالا
مسمى على الاغنياء لنفسه كالشاة والبقر ونحوهما ثم امر الله الاغنياء
بانجاز المواعيد اي بقضاء ما وعد الله للفقراء بقوله انما الصدقات
للفقراء من ذلك المسمى وهو عين الشاة والبقر او عين النقدين
وذلك لا يحتمله اي ذلك المسمى لا يحتمل انجاز ما وعد الله للفقراء
من عينه مع اختلاف المواعيد لكثرة حاجاتهم فلا يكون حقهم
متعلقا بعين المنصوص بل بمطلق المال فكان الامر بانجاز المواعيد
اذنا بالاستبدال لتنقضي حاجاتهم فيحصل الوفاء بالوعد فثبت
ان [illegible] المسمى بالنص المصاحب للتعليل لا بمجرد التعليل
وركنه اي ركن القياس ما جعل علما اي وصف جعل علامة اي
قال ركنه هذا لان ركن الشيء ما يتقوم به ذلك الشيء ولا قياس
للقياس الا به لانه ما لم يعرف اشتراك الاصل والفرع في الوصف لا
يثبت الاشتراك بينهما في الحكم فلا يثبت القياس وانما جعل علامة
لان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام لا موجبة لذاتها
لان الموجب هو الشرع ثم الحكم في المنصوص ان كان مضافا الى النص
في الاصل والى العلة في الفرع كما هو مذهب مشايخ العراق يكون
ذلك علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى
العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب بعض مشايخنا يكون

ذلك الوصف علما فيهما وجه قول مشايخ العراق ان النص دليل
قطعي والعلة دليل فيه شبهة واحالة الحكم الى القطعي اولى من
احالته الى المظنون واضيف الحكم في الفرع الى العلة لانه لا دليل
فيه فوقها فان قلت اذا لم يثبت الحكم في الاصل بالعلة [illegible]
ينافي التعدية الى الفرع قلت المعنى في الاصل صار بالاضافة الحكم اليه
موثرا لكن لم يظهر اثره في المنصوص لكون النص اقوى منه وانعدم
النص في الفرع فاضيف الحكم الى المعنى فظهر اثره في الفرع لانه لا
دليل فيه اقوى منه وجه قول بعض المشايخ ان العلة اذا لم يكن
لها اثر في حكم الاصل لا يثبت الحكم في الفرع لان القياس لا يكون الا
بابانة حكم الفرع بعلة مثل علة الاصل ولا مماثلة بينهما لان علة
الفرع موثرة وعلة الاصل غير موثرة ويمكن ان يقال في هذا المقام
المراد من قوله ما جعل علما على حكم النص انما كان اعم من ان يكون
في الاصل او الفرع وهو لفظ غير منبئ للخلاف على النص اي من الاوصاف
التي اشتمل عليه النص اي يثبت حكمه له عرف بعلة لتضمنه معنى [illegible]
اما بصيغته كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس او بغير صيغته
كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم الا ان ذلك
المعنى لما كان مستنبطا من النص لا بد ان يكون ثابتا به صيغة او
ضرورة اقتضائه والا لم يكن متعلقا بالنص فلا يمكن جعله علما
على حكمه وجعل الفرع نظيرا له في حكمه اي للنص في حكم النص احترز
به عن العلة القاصرة اذ لابد بركن القياس بوجوده فيه
الا بوجود ذلك الوصف في الفرع والتعدية فيه للتنبيه على هذا الاشارة

الى ان اركان القياس اربعة وهى الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس ونتيجته ولا يجوز ان يكون ركنا له وموقوفا عليه كذا قاله ابن الحاجب و كلام المص وان لم يكن صريحا فى كون الثلاثة اركانا للقياس لكنه يستفاد منه توقفه عليها لانه موقوف على المعنى المذكور و المعنى المذكور موقوف على الثلاثة الباقية وهو اى ذلك المعنى الذى جعل علما على حكم النص جائز ان يكون وصفا لازما للمنصوص عليه كالثمنية فانها لازمة للذهب والفضة عللنا بها فى وجوب الزكاة فى حلى النساء وقلنا تجب الزكاة فى الموضوع منهما كما تجب فى غير المصوغ بعلة الثمنية باصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حليا والخصم علل بها فى باب الربا وهو مردود عندنا لانه تعليل بالعلة القاصرة بخلاف تعليلنا بالثمنية فى باب الزكاة لانها متعدية الى الحلى والمراد بالثمنية ان يكون الذهب والفضة بحال يقدر به مالية الاشياء وعارضا كالانفجار فى قوله عم فانها دم عرق انفجر والتعليل به يدل على اعتبار صفة الخروج وهو عارض لان الدم الذى فى العرق ليس بمنفجر وكلاهما اى جائز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم فى قوله عم للمستحاضة توضئى وصلى وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر فان الدم اسم علم اى موضوع لغير مشتق عن معنى والتعليل به يدل على اعتبار صفة النجاسة وان عكست ما الفرق بين جواز التعليل باسم الدم وعدم جوازه باسم الخمر اجيب بان التعليل هناك لتعدية الحكم الى

النسبة ثم ترتب الحرمة على الاسم فيكون قياسا فى اللغة فلم يجز وههنا يعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا بالاسم فيكون تعليلا بالوصف حقيقة فيصح وجليا بحيث لا يحتاج الى النظر الكثير كوصف الطواف فى الهرة بقوله عم الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين والطوافات وخفيا مثل علة الربا وهى القدر والجنس عندنا والطعم فى المطعومات والثمنية فى الذهب والفضة عند الشافعى رحه والاقتيات والادخار عند مالك رحه وحكما اى يجوز ان يكون ذلك الوصف حكما شرعيا كالتعليل بالدين الثابتة فى الذمة فى جواز اداء الدين عن الميت قال النبى صلعم للمرأة التى سألته عن الحج عن ابيها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يجزيك فقالت نعم فقال دين الله احق لان قوله صلعم دين عبارة عن وصف ثابت فى الذمة وذلك بالوجوب وانه حكم وفردا كعلة تحريم النساء وهو الجنس وحده او الكيل وحده او الوزن وحده وعددا كامتثال القدر مع الجنس فى علة تحريم التفاضل ويجوز ان يكون الوصف الذى جعل علة فى النص كقوله عم انها من الطوافين وقوله صلعم كيلا بكيل وغيره اذا كان ثابتا به اى بالنص كتعليل جواز السلم بعجز العاقد وذلك فى النص لانه معنى فى العاقد لكنه ثابت بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه بما روى انه عم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص فى السلم يقتضى تأويلا والاعدام صفة فيكون ثابتا باقتضائه فيكون كالثابت بعينه ودلالته اى دليل اطلاق المجتهد على القائس كون الوصف علة

ما ذكرنا ان ركن القياس هو الوصف اشارة الى الدليل الذي يعلم به كون الوصف علة صلاحه وعدالته بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به قبل القياس كما ان شهادة الشاهدين بعد صلاحهما للشهادة بان يكونا حرين عاقلين بالغين مسلمين لا تقبل ما لم يثبت عدالته والمؤثر باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم وهو المتفق الذي لا ينكره احد والثاني ان يظهر اثر عين ذلك الوصف في جنس ذلك الحكم وهو المذكور في الكتاب كتاثير الاخوة لاب وام في التقديم في الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية غير الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة والثالث ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات الكثيرة بعذر الاغماء فان تاثير جنسه وهو عذر الجنون والصبي ظهر فيه باعتبار لزوم الحرج والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلاة عن الحائض فانه ظهر تاثير جنسه وهو مشقة السفر في جنس ذلك الحكم وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام حجة وكفى بصلاح الوصف ملائمته وهو اي الملائمة تذكير الضمير باعتبار كونها مصدرا ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلعم وعن السلف اي الصحابة والتابعين بان لا يكون نابيا عن طريقتهم في التعليل لان الكلام في العلة الشرعية والمقصود بها اثبات احكام الشرع فلا يصلح ان تكون الا ان يكون موافقة لما نقل عن الذين بيانهم عرف احكام

الشرع

الشرع قال الغزالي المراد بالمناسب انه اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد لانه عرض خاص لا مناسب للتحريم كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح جمع منكح بفتح الميم بمعنى النكاح والقياس ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع وما قيل انه جمع منكوحة ففيه شذوذ ان احدهما حذف الياء بعد الكاف والثاني جمع المفعول على مفاعل مقصور على السماع وقولهم ملاعب ومكاسير شاذ لذا عالثاني فقيد لما يتصل به من الحرج اللام متعلق بالتعليل والضمير في به راجع الى الصغر اعلم ان ولاية انكاح الصغار معلولة بالصغر اتفاقا وكذا في انكاح الكبار معلولة بعلة الصغر عندنا وبالبكارة عند الشافعي رح وفائدته تظهر فيما اذا زوج الاب البكر البالغة من غير كفو من غير رضاها لا ينعقد عندنا خلافا له وفيما ان الاب يملك اجبار الثيب الصغيرة عندنا خلافا له فانه اي الصغر مؤثر في اثبات الولاية في مال الصغير فان الصبا العجز دون البكارة وتاثير الطواف معقول مطلقا لما يتصل به من الضرورة يعني التعليل بالصغر موافق للعلل المنقولة لانه مثل الطواف الذي علل به النبي صلعم سقوط النجاسة عن الهرة في قوله الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين فالطواف مثل الصغر والعجز مؤثر في اثبات الولاية فكان التعليل بالصغر موافقا لتعليل رسول الله صلعم دون الاطراد يعني الدليل الدال على عدالة الوصف صلاحه وعدالته لا الاطراد وجودا او وجودا وعدما يعني وجود الحكم عند

يعلون بتعلق القلب وجودا وعدما فانه اذا وجد شغل القلب
بشيء او غضب لم يحل له القضاء واذا لم يوجد شغل القلب بشيء
او غضب يحل له القضاء احتج اهل الطرد بان العلل الشرعية انما
امارات على الاحكام لا موجبة بعد ذلك المحيح الى معنى لان امارة الشيء
الشيء ما يكون علامة على وجود ذلك الشيء والجواب عنهم ان
قولهم العلل امارات مسلم في حق الله تع جعلها امارات لا يجابه
تع واما في حقنا فليست كذلك بل هي موجبة لانا مكلفون بنسبة
الاحكام الى العلل فاذا وجدت العلة الشرعية وجد حكمها بها لا
محالة كما نسبت الاجزية الى الافعال ونسب الملك الى
النكاح والقصاص الى القتل وان كان الموثر مبنيا بالعلم واذا
كان كذلك لم يكن بد من التمييز لان الوجود قد يكون اتفاقا ويوجد
الاطراد لا يتميز بين الشرط والعلة الا ترى ان من قال لعبده انت
حر ان كلمت زيدا دار وجود العتق مع الكلام كما دار مع انت حر
وهو علة فلا بد من ان يكون موثرا ومن جنسه اي من جنس الاطراد
التعليل بالنفي من حيث ان كلا منهما لا يصلح دليلا لان استقصاء
العدم اي عدم العلة اضافة الاستقصاء الى العدم بادنى ملابسة
يبنى طلب العلة فانتهى العدم بها لا يمنع الوجود اي وجود علة
اخرى من وجه اخر لان العدم لا يكون اعلى حالا من الوجود ووجود
وصف اخر يثبت الحكم به لما ثبت ان الحكم قد يثبت بعلل شتى فكيف
يمنع العدم والتعليل بالنفي كقول الشافعي في النكاح اي في انه لا
يثبت بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال وكونه غير مال لا

يمنع قيام وصف اخر له اثر في اثباته بشهادة النساء مع الرجال وهو
ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات لانه لا يبطل برجوع
الشهود بعد القضاء ولو كان مما يسقط بالشبهة لبطل كما في الحدود
ويثبت بالهزل والاكراه فيكون النكاح اعلى ثبوتا من المال فلما يثبت
النكاح لم يثبت به المال فلان يثبت ما يثبت به المال اولى الا ان
يكون السبب متعينا استثناء من اعم الاحوال تقديره ومن جنس
الاطراد التعليل بالنفي في جميع الاحوال الا في حال كون سبب الحكم
المتنازع فيه متعينا لا يكون له سبب اخر غيره فيصح الاستدلال لانه
في الحقيقة جواب عما يقال انتم قد عللتم بالنفي في مواضع كقول محمد
في ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب بيانه ان السبب وجوب
الضمان هو الغصب فيصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم
وجوب الضمان لان ضمان الغصب لا يكون بلا غصب ومنها قول
محمد ايضا في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس في ذلك
لانه لم يوجف عليه المسلمون يعني انما يجب الخمس فيما كان في ايدي
الكفار وانتقل الى المسلمين بايجاف الخيل والمستخرج من قعر
البحر لم يكن في ايدي الكفار لان قهر الماء يمنع ايديهم فلا يكون من
الغنيمة فلا يكون فيه الخمس والاحتجاج اي من جنس الاطراد
الاحتجاج باستصحاب الحال وقيل هو الحكم بالثبوت في الزمان
الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول وفي هذا التعريف
بحث لان الحكم بالثبوت في الزمان الثاني هو فعل المجتهد وهو
علة توجب الاستصحاب لا نفس الاستصحاب لان الاستصحاب هو

الدليل الذي يثبت به الحكم وقيل هو ابقاء ما كان على ما كان
وانما سمي هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت
في الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا للحكم فاضافته
الى الحال اضافة المصدر الى المفعول وهو ليس بحجة عندنا والمستدل
الشافعي رح على حجيته بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت له
معارض قطعا يبقى الحكم بذلك الدليل كما ثبت الشرايع بعد
وفاته عم اجاب المص عنه بقوله لان المثبت ليس بموجب يعني
الدليل الموجب لوجود الحكم في الشرع ليس موجبا لبقائه لان
البقاء عرض آخر مفتقر الى علة اخرى ولو كان البقاء عين الوجود
لما انفك البقاء عنه والجواب عن الشرايع ان البقاء فيها بعد
الرسول صلعم لتقرر الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال النسخ
فيها لكونه عم خاتم النبيين بنص القرآن وذلك اي الاستدلال
بالاستصحاب انما يصح في كل حكم عرف وجوبه اي ثبوته بدليله
ثم وقع الشك في زواله اي زوال الحكم لعدم وجدان المزيل
اعلم انه لا خلاف في العمل بالاستصحاب قبل التامل والاجتهاد
في المزيل واما الخلاف فيما بعده جعل حال البقاء على ذلك اي على الثبوت
مصاحبا للحكم موجبا اي دليلا ملزما عند الشافعي رح وعندنا لا
يكون حجة موجبة اي ملزمة على الخصم ولكنها حجة دافعة لالزام
الخصم وثمرة الخلاف تظهر في المسائل منها ما ذكره المص بقوله حتى
قلنا في الشقص اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة وانكر
المشتري ملك الطالب فيه اي في السهم الذي في يده وقال ليس

قوله وهذا عمل بلا دليل اي الاحتجاج بهذا الطريق عمل بلا دليل لان ما ادعي من ثبوت الشك غير مسلم لانه امر حادث فلا بد له من دليل فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا انه امر حادث فلا بد له من دليل ايضا فان قال دليله دخول بعضها في المغيا وعدم دخول بعضها فيه فحينئذ نقول له اتعلم ان هذا المتنازع فيه من اي القسمين ام لا فان قال اعلم قلنا اذا لا يكون شك لان العلم مع الشك لا يجتمعان وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وابتلا ... فان حاصله احتجاج بلا دليل ولان اكثر ما في الباب ان الاشباه متعارضة وان تعارضها يجوز الشك لكن اثر الشك في الوقف وترك العمل لا احدهما ما لم يقم دليل الترجيح ...

لك فيه ملك وانما هو في يدك بالاعارة فان القول قوله يعني القول
للمشتري ولا تجب اي لا يثبت للشفيع الشفعة الا ببينة اي باقامة
البينة على ملكه فيما في يده لان الشفيع تمسك بالاصل وان اليد
دليل الملك ظاهرا والظاهر يصلح للدفع لا للالزام وقال الشافعي رح تجب
بغير بينة لانه يصلح للدفع والالزام عنده ووضع الشيخ المسئلة
في بيع الشقص ليتحقق خلاف الشافعي رح في الاستصحاب الحال لانه
لا يقول بالشفعة في الجوار ومنها رجل قال لعبده ان لم يدخل الدار
اليوم فانت حر فمضى اليوم ثم اختلفا فالقول قول المولى عندنا
ولا يعتق العبد لان العبد متمسك باستصحاب الحال لان الاصل عدم
الدخول فلا يصلح حجة للالزام على المولى وعند الشافعي رح القول
قول العبد لانه يصلح للالزام فان قلت اذا طلب المجتهد المزيل
ولم يظفر به يحصل غلبة الظن بالاجتهاد والدليل الظني حجة يصلح
للالزام قلت لا نم ان كل ظن معتبر وانما المعتبر ما قام الدليل القطعي
على اعتباره ولم يوجد هنا دليل قطعي ولا ظني على اعتباره فلا
يكون ملزما على الغير كالظن الحاصل بالتحري والاحتجاج بتعارض
الاشباه وهو عبارة عن تنافي امرين كل واحد منهما مما يمكن ان
يلحق به المتنازع فيه كقول زفر في غسل المرافق انه ليس بفرض ان
من الغايات ما يدخل في المغيا كقولهم حفظت القرآن من اوله الى
آخره ومنها ما لا يدخل كقوله تع فنظرة الى ميسرة فلا يدخل المرافق
في وجوب الغسل بالشك وهذا عمل بغير دليل يعني هذا
الاحتجاج فاسد لانه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث يقتضي العلم

والجهل فاتى دليل يثبت هذا الحادث فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا هو امر حادث ايضا فلا بد له من مثبت ثان :: فان اعلم نفى الشك لانه مع العلم لا يجتمع وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وعدم الدليل معه وهى نقض التروح ما دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يجوز تعارضا في المرفوع لانهم لا يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول ومن شرط التعارض اتحاد المحل كما في سور الحمار لان تعارض الدليلين في نفس السور وفيه نظر لان المراد من التعارض ليس هو التعارض المصطلح وكان غايته ما في الباب ان تعارض الاشباه يحدث الشك لكن اثره في الترفوع لا الدليل الخاص بها بلا ترجيح ولنا ان نقول انه عمل بالاصل لا بدليل الخاص بها لان وجوب الغسل قطعا مع وجود الشك لا يتصور فينتفي وجوب الغسل قطعا والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف اي من جنس الاطراد الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف اخر اليه بدون دليل الوصف الفرق بين الاصل والفرع يعني لا يوجد ذلك الوصف في الفرع كقوله اي كقول بعض اصحاب الشافعي رح في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول وهذا فاسد لانه قياس بلا مقيس عليه لانه ان جعل نفس المس حدثا عليه لزم قياس المس على المس وان جعل مع وصف اخر وهو قوله يبول لا يوجد ذلك في الفرع والاحتجاج بالوصف المختلف فيه وهو ان يقيس صورة على اخرى ويجعل الجامع وصفا

اخر في كونه علة للحكم كقولهم في الكتابة الحالة في انها باطلة انه عقد لا يمنع من التكفير اي من جواز التكفير بالاعتاق فكان فاسدا كالكتابة بالخمر وهذا فاسد لانه تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان الكتابة لا يمنع جواز الاعتاق عن التكفير عندنا حالة كانت او مؤجلة فلم يتبين عدم المنع من التكفير دليلا على فساد الكتابة فيلزم عليه اقامة الدليل على ان الصحيح منها مانع عن جواز الاعتاق ليصح الاستدلال بجواز الاعتاق على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل كان فاسدا والاحتجاج بما لا شك في فساده بحيث لا يخفى على احد من اهل الفطانة كقولهم اي كقول بعض اصحاب الشافعي في منع جواز الصلاة بثلاث ايات الثلاث ناقص العدد عن سبعة يرتب بها الفاتحة فلا يتادى به الصلاة كما دون الاية اي كما لا يجوز بما دون الاية وهذا ظاهر الفساد اذ لا اثر للنقصان من السبعة في عدم جواز الصلاة وذكر في الملخص ان قراءة الفاتحة ركن حتى ان من عجز عنها يقرا سبع ايات من القران متفرقة او متوالية فان عجز عنها يسبح ويهلل بعدد الفاتحة قال صاحب التوضيح مثل هذه التعليلات ضلال وزلة في الدين وسعي من سبيل الرشاد للمسترشدين وهذا غير منقول من السلف بل احدث من كان من طريق الفقهاء بعيدين والاحتجاج بلا دليل لا خلاف في انه يطلب الدليل ممن قال حكم الله في هذه الحادثة كذا ولا يطلب ممن قال لا اعلم حكم الله في هذه الحادثة واما النافي للحكم ممن قال ليس على الصبي والمجنون زكاة فهل عليه دليل ام لا قال اصحاب

الظواهر لا دليل على معتقد النفي بل يكفي التمسك بلا دليل وهو
المراد من قوله والاصح ح بلا دليل وقال بعضهم يجب على النافي
في العقليات فقط وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في الاثبات و
لا في النفي لمستدل اصحاب الظواهر بقوله تع قل لا اجد فيما اوحي الي
محرما الآية فانه تع علم نبيه صلعم الاحتجاج بلا دليل والصحيح من
مذهب العقليات بان من ادعى النفي والاثبات في العقليات ::
فمن ادعى الاثبات كوجوب شيء وندبه ومدح فعلا شرعيا واما النافي
فينكر وجود الوجوب ويدعي انتفاءه وذلك ليس بحكم شرعي
فكيف يطالب بالدليل والصحيح الجمهور بقوله تع وقالوا لن يدخل
الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم
ان كنتم صادقين امر النبي عم بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات
جميعا فان قلت لا دليل نفي للدليل المثبت فيكون انتفاؤه
دليلا على النفي ضرورة اذ لا واسطة بين الاثبات والنفي قلت قوله
لا دليل انما يكون دليلا اذا كان النافي عالما بجميع الادلة واما
من لا علم له بذلك فهو جاهل بالدليل لا عالم بانتفاء الدليل فان
قلت فقد قال ابو ح رح لا خمس في العنبر لانه لم يرد به الاثر قلت
لا يكتفي بقوله لا اثر فيه بل ذكر انه بمنزلة السمك حيث قال محمد
حاكيا عن ابي ح رح لا خمس في العنبر قلت لم قال لانه بمنزلة السمك
قلت وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء و
لا خمس في الماء وهذا اشارة الى معنى مؤثر يعني القياس ان لا يجب
الخمس فيه لانه انما يجب فيما كان في يد العدو ووصل اليه ايدينا



قدرا وعلته ذاتا وجب في بعض الاموال بالاثر ولم يرد فيه اثر [illegible]
القياس فنترك على اصل القياس وجملة ما يعلل له اي جميع ما يثبت
بالتعليل لاجله اربعة اقسام لما فرغ عن بيان شرط القياس وركنه
شرع في بيان حكمه الاول اثبات الموجب بكسر الجيم اي العلة
او وصفه والثاني اثبات الشرط اي شرط الحكم او وصفه والثالث
اثبات الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة النساء هذا مثال لاثبات
الموجب يعني الجنس بانفراده هل هو علة محرمة للبيع نسيئة ام لا
فعندنا يحرم وعند الش رح لا يحرم وهذا الاختلاف وقع في
موجب الحكم ولم يصح اثباته بالرأي وانما يجب على المدعي الدليل
من نص او دلالة او اشارته او اقتضائه لان الثابت بها ثابت
بالنص فقلنا الجنس بانفراده يحرم النسيئة باشارة النص لان علة
الربا القدر والجنس على ما مر ووجد في النسيئة شبهة الفضل وهي
الحلول في احد الجانبين لان النقد خير من النسيئة فالجنس من حيث
انه بعض العلة اخذ شبهة العلة فاثبتنا به شبهة الربا لان الشبهة
كالحقيقة في هذا الباب حتى فسد البيع بمجازفة بشبهة الربا وصفة
السوم في زكاة الانعام هذا مثال لاثبات وصف الموجب وهي
الصفة هل هي شرط للزكاة ام لا فعند العامة شرط وعند مالك
لا وهذا نظير الاول لا يجوز التكلم فيه بالرأي بل بالنص وهو قوله
صلعم في خمس من الابل السائمة شاة وكذا اطلاق قوله تع خذ من اموالهم
صدقة تطهرهم وتزكيهم من غير شرط السوم والشهود في النكاح هذا مثال
لاثبات الشرط للحكم اختلف في اشتراط الشهود في النكاح وهي شرط

عندنا خلافا لمالك فلا يجوز اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص وهو
قوله لا نكاح الا بشهود وهو يتمسك بقوله عم اعلنوا النكاح وشرط
العدالة والذكورة فيهما اي في الشهود هذا مثال لاثبات صفة الشرط
والاختلاف فيها فهو ان الشهود شرط لانعقاد النكاح باتفاق بيننا و
بين الشافعي رح ولكن اختلفنا في صفة الشهود وهي الذكورة والعدالة
فعندنا لا يشترط ذلك لقوله عم لا نكاح الا بشهود من غير شرط
العدالة والذكورة وهو يتمسك بقوله عم لا نكاح الا بولي وشاهدي
عدل قلنا لم يصح قوله بشاهدي عدل في كتب الحديث وانما الرواية
لا نكاح الا بولي وبشهود هذا مثال لاثبات الحكم اختلفوا في الركعة
الواحدة هل هي صلاة مشروعة ام لا فعندنا ليست بصلاة خلافا
للشافعي رح هو يتمسك بما روي ان النبي عم قال اذا خشي احدكم الصبح
فليوتر بركعة ولنا ما روي عن النبي عم انه نهى عن البتيراء اي عن الركعة
الواحدة وصفة الوتر هذا مثال لاثبات صفة الحكم اختلفوا في صفة
الوتر وهي واجبة عند ابي ح رح لقوله عم زادكم صلاة الا وهي الوتر
والمزيد لا بد ان يكون من جنس المزيد عليه وعندهما هي والشافعي
سنة لقوله عم لا حين سال الاعرابي بقوله هل علي غيرهن والرابع
تعدية حكم النص الى ما اي الى محل لا نص فيه ليثبت فيه اي
حكم النص فيما لا نص فيه بغالب الراي فالتعدية حكم لازم للتعليل
عندنا حتى يبطل التعليل عند عدمها فيكون بين القياس والتعليل
مساواة عندنا وعند الشافعي رح انه يجوز التعليل بالعلة
القاصرة فيكون التعليل اعم من القياس لانه يوجد التعليل بدون

بدون القياس في العلة القاصرة كالتعليل بالثمنية لانه اعتبر العلة
المستنبطة بالعلة المنصوص عليها وكما ان الحكم لا يتعلق بالعلة
في النص فيكون صحيحا بدون التعدية فكذا هذا ولان صحة تعدية
العلة موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها
على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل ولنا ان دليل الشرع
لا بد ان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم بالاتفاق
ولا عمل له في المنصوص عليه لان الحكم ثابت بالنص وهو فوق
التعليل فلا يصح قطع الحكم عن النص فلم يبق للتعليل حكم سوى
التعدية فان قلت التعليل بالعلة القاصرة يفيد اختصاص حكم
النص به قلت انه يحصل بترك التعليل لان غيره انما يلحق به
بالتعليل واذا لم يعلل تحصل هذه الفائدة على ان التعليل بالعلة
القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز ان يكون معلولا
بعلتين وهذا لان العلل الشرعية امارات فلا يمتنع نصب علامتين
على شيء واحد وقيل هذا الخلاف فرع اصل آخر وهو ان الحكم في المقيس
عليه مضاف الى النص عندنا فلا فائدة في القاصرة وعند الشافعي
رح الحكم مضاف الى العلة في الاصل والفرع وهو قول بعض مشايخنا
فيجوز التعليل بعلة قاصرة وهذا ليس بشيء فان اضافة الحكم الى
العلة في محل النص ابطال عمل النص بالتعليل او اسناد الحكم الى
الاضعف مع وجود الاقوى واذا كان كذلك لم يفد التعليل بلا
تعدية والجواب عن الدور انا نقول لم لا يجوز ان يقال صحتها في
نفسها لا يتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع فينقطع الدور

على انه وقف بعتقه فلا يشترى انما الممتنع اذا كان باشتراط سبوح كل
واحد منهما على الاخر والتعليل للاقسام الثلاثة الاول وتطبيقها
باطل لا خلاف في ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالرأي
اي لا بطريق التعدية باطل لان التعليل شرع لادراك احكام
الشرع وفي اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع وليس للعبد
ولاية ذلك وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم وهذا نسخ
لانه لولم يكن شرطا لوجد الحكم بدونه وبعد ما صار شرطا لا يوجد بدونه
فكان رفعا للحكم وليس للعبد ذلك ولا خلاف ايضا في اثبات
الحكم بطريق التعدية جائز واما الخلاف في اثباتها بطريق التعدية
من اصل بان يثبت سبب او شرط لحكم بنص او اجماع فيتعدى
الى محل آخر فقال عامة اصحابنا لا يجوز وقال اكثر الاصوليين
يجوز وهو اختيار صاحب الميزان وفخر الاسلام والصحيح المنكرون
بانه لا بد للقياس من معنى جامع فاذا قسنا اللواطة على الزنا مثلا
في كونه سببا للحد لا بد من ان يقول ان الزنا سبب للحد بوصف
مشترك بينه وبين اللواطة ليصير جعل اللواطة سببا له ايضا وح
يكون الموجب للحد المعنى المشترك فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما
موجبين له لان الحكم لما استند الى المعنى المشترك استحال مع ذلك
استناده الى خصوصية كل واحد منهما فيلزم منه بطلان القياس
لان شرطه بقاء الاصل ولم يبق في الزنا الذي هو الاصل حكمه وهو
ان يكون سببا للحد والصحيح المجوزون بان القياس رد الشيء الى
نظيره وذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام

ولا

ولا معنى لقولهم فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للحد لان
الوصف الذي يوجب سببية الزنا للحد اذا كان مشتركا لا يخرج
الزنا من ان يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب للحد بسببية
الزنا فالمراد من قول المص والتعليل للاقسام باطل اثباتها ابتداء
لا بطريق التعدية ان تابع فخر الاسلام والا فالمراد منه التعليل مطلقا
فلم يبق الا الرابع اي لم يبق لاستعمال القياس الا في القسم الرابع
وهو تعدية حكم النص الى ما لا نص له فيه ولما كان الرابع على وجهين
بان يكون التعدية بناء على العلة الظاهرة وهو القياس او على العلة
الباطنة وهو الاستحسان شرع في بيان الاستحسان فقيل هو العدول
عن قياس الى قياس اقوى منه لكنه ليس بجامع اذ لم يتناول فيه
الاستحسان الثابت بالاثر والاولى ما ذكره المص في شرحه وهو دليل
يعارض القياس الجلي فتركه دليل يشمل انواع الاستحسان وقوله
يقابل القياس الجلي يخرج القياس الذي يترك به الاستحسان فانه
يقابل القياس الخفي دون الجلي فلا يدخل تحت الاستحسان والاستحسان
انواع يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي كالسلم فان
القياس يأبى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه
بالنص وهو قوله عم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث و
الاستصناع فيما فيه تعامل الناس مثل ان يأمر انسانا بان يخرز له
خفا بكذا ويبين وصفه ومقداره ولم يذكر له اجلا والقياس يقتضي
ان لا يجوز لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل
الناس فيه فان ترك الاجماع وقع معارضا بالنص وهو قوله صلعم



لا نبيع ما ليس عندك واجيب بان النهي صار مخصوصا في حق هذا
الحكم بالاجماع وفيه كلام لان القران شرط للخصوص عندنا والاجماع ليس
بمقارن ويمكن ان يجاب عنه بان القران شرط في التخصيص الاول
والنص مخصوص قبل الاجماع بالسلم فيجوز بعده بالاجماع وتطهير
الاواني مثال للضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست
لانه لا يمكن صب الماء عليها حتى تطهر وتركوا العمل بالقياس لضرورة
عامة الناس وطهارة سؤر سباع الطير مثال للقياس الخفي فان القياس
الظاهر يقتضي نجاسته لان لحمه حرام كسؤر سباع البهائم وفي الاستحسان
طاهر لان سباع البهائم ليس نجس العين ونجاسة سؤرها باعتبار انها
تاخذ بلسانها فيختلط لعابها النجس بالماء وسباع الطير تاخذ بمنقارها
وهو عظم وهو ليس بنجس من الميت فعظم الحي اولى ولما صارت العلة
هنا شرع في بيان ترجيح الاستحسان على القياس بعد بيان انواع
الاستحسان عندنا ثابتة بالاثر خلافا لاهل الطرد كما مر بيانه قدمنا
على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي وفيه رد لمن طعن
على ابي حنيفة واصحابه بان حجج الشرع اربعة والاستحسان قسم خامس تفرد
به ابو حنيفة وهذا قول بالتشهي لانهم انكروا هذه التسمية ولا مشاحة
في الاصطلاحات وان انكروا من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به
دليلا من الادلة المتفق عليها في مقابلة القياس الجلي ويعمل به اذا كان
اقوى من القياس وينقل عن الشافعي رحمه الله قال من استحسن فقد شرع
يريد ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع
فهو الشارع لذلك اذا قوي اثره مثاله سؤر سباع الطير فانه نجس بالقياس

سؤره

على سؤر سباع البهائم وبهذا المعنى ظاهر الاثر وفي الاستحسان طاهر لان نجاسة
السبع ليست لعينه بدليل جواز الانتفاع بجلده وبهذا الاستحسان
قوي اثره الباطن فرجح على القياس لان الاعتبار للاثر الا يرى ان
الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة فرجح العقبى لقوة اثرها من حيث الدوام
والصفا على الدنيا لضعف اثرها من حيث الكدورة والفنا وقدمنا
القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده
كما اذا تلا آية السجدة في صلاته فانه يركع بها ان شاء ان كانت الآية
في آخر السورة وان شاء سجد لان الركوع يحتاج الى النية دون
السجدة وان كانت في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرا
ما بقي فان ركع في موضع السجدة آخرها وان ختم السورة ثم ركع لم
تجزه نواها او لم ينوها لانها صارت دينا في الذمة لا تتادى بالركوع
ولا بالسجدة الصلاتية كذا في الوجيز وذكر الناطفي شيخ القدوري
في الاجناس ولو ركع في وسط السورة ينوي السجدة عن التلاوة و
الركوع جميعا جاز عنهما اذ به ناخذ قياسا يعني يقوم الركوع مقام السجدة
التلاوة لان الركوع والسجود متشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق
الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا مجازا فان المراد هو السقوط
موجود في السجود دون الركوع هذا القياس ظاهر وفي الاستحسان لا
يجزيه لانا امرنا بالسجود والركوع غيره حقيقة الا يرى ان الركوع
في الصلاة لا ينوب عن السجدة فيها فلان لا ينوب عن سجدة التلاوة
كان اولى وهذا اثره الظاهر لان المامور به لا يتادى بغيره فيفسد به وجه
القياس لكن القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثره الباطن الا يرى ان

السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة ولم يصح نذره وانما
المقصود به التواضع والركوع في الصلاة يعمل ما هو المقصود من السجود
لان الركوع فيها عبادة كالسجود فيسقط عنه السجود بخلاف سجود
الصلاة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه لان كل واحد منهما مقصود
بنفسه فصار الاثر ظاهر القياس وهو حصول المقصود بالركوع مع
الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس التشبه والعمل بالمجاز مع امكان الحقيقة
اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو
جعل غير المقصود متأديا بالمقصود ثم بين المصنف الفرق بين المستحسن
بالقياس الخفي وبين المستحسن بالاثر والاجماع والضرورة فقال ثم
المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته بخلاف الاقسام الاخر لانها غير معقولة
بل هي معدول بها عن القياس فلا يقبل التعدية ثم بين مثالا لما ذكر فقال
الا يرى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع
قياسا لانهما لما اتفقا على ان المبيع ملك المشتري والمشتري لا يدعي
شيئا في الظاهر على البائع وانما البائع يدعي زيادة الثمن وكان القياس
ان يسلم المبيع الى المشتري ويأخذ منه ما اقر به ويحلف على الباقي
كما في ساير الخصومات ويوجبه اي يمين البائع كما يجب على المشتري
فيتحالفان استحسانا لان المشتري يدعي تسليم المبيع عند احضار
ما اقر به والبائع ينكره وهذا اي وجوب التحالف قبل القبض حكم
يتعدى الى الوارثين اي وارث البائع والمشتري حتى لو وقع الاختلاف
بينهما بعد موت المتعاقدين في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف
بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقوق العباد والاجارة اي

يتعدى وجوب التحالف من البيع الى الاجارة حتى لو اختلفا القصار
ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان يأخذ القصار في العمل تحالفا
لان التحالف لدفع الضرر لكل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه
راس ماله وعقد الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد القبض اي الاختلاف
في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يجب يمين البائع الا بالاثر وهو
قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا
لان المشتري لا يدعي على البائع شيئا اذ المبيع سلم اليه فكان ثبوت
التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابي ح وابي يوسف رح فيقتصر
على مورد النص فلا يصح تعديته الى الوارثين ولا التحالف المؤجر و
المستأجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه وعند محمد رح يجري
التحالف بين الوارثين لانه نظر الى ان المصار الى التحالف باعتبار ان كل
واحد منهما يدعي عقدا ينكره الآخر وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده
وهو آية لازم ان كل واحد منهما يدعي عقدا آخر فان العقد لا يختلف
باختلاف الثمن لان البيع بالف غير البيع بالفين بزيادة الثمن فلم يصح
تعديته وشرط الاجتهاد ولما فرغ عن بيان القياس وركنه وشرطه شرع
في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لا بد للقياس من القايس واما الكلام في بيان
نفس الاجتهاد لشهرته وهو عند الاصوليين بذل المجهود في استخراج
الاحكام من الادلة الشرعية ان يحوي علم الكتاب بمعانيه اي مع
معانيه لغة وشرعا ووجوهه التي قلنا مثل الخاص والعام وساير
الاقسام ولا يشترط حفظها بل يكفي ان يكون عالما بمواقعها ويرجع اليها
وقت الحاجة كيلا المراد به ما يتعلق به الاحكام وذلك مقدار خمسمائة

انه وعلم السنة بطرقها والمراد به ايضا ما يتعلق به الاحكام وان يعرف
وجوه القياس اي طرائقه وشرائطه وحكمه الاصابة بغالب الرأي حتى
قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف اي في
المسائل الفقهية واحد بأثر ابن مسعود في المفوضة وهي التي مات
عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا قال ابن مسعود فيها
اجتهد برأيي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن
الشيطان وشاع هذا بينهم ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا
منهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطأ وقالت المعتزلة كل مجتهد
مصيب لانه لو كلف المجتهد باصابة الحق فيكون كل مجتهد
مصيبا والا يلزم من التكليف بما ليس في الوسع كاستقبال
القبلة فانها جهة واحدة وعند الاشتباه تصير الجهات كلها قبلة
والحق في موضع الخلاف متعدد وهذا في النقليات لا في العقليات
التي من اصول الدين فان الحق فيها واحد بالاجماع والمخطئ فيها
كافر ان خالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى والجواب عنهم
انهم ما كلفوا باصابة ما عند الله من الحق بل كلفوا بالاجتهاد
للاصابة فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطأ بعضهم الحق
كمن امر جماعة بطلب فرس ضال فخرج كل الى جانب وكل واحد
منهم مصيب في الطلب لكن من وجد الفرس مصيب ابتداء و
انتهاء والباقون مصيبون ابتداء ولا نسلم ان المجتهد في القبلة
مصيب لا محالة فان اصحاب الحج قالوا في قوم متحرين في القبلة
مختلفين الا من علم حال امامه فسدت صلاته لان امامه مخطئ

عنه

الاعلام قول بعضهم صح

عنده في القبلة ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء اي في اجتهاده
وانتهاء اي فيما ادى اليه اجتهاده عند البعض واليه مال الشيخ
ابو منصور رح لقوله صلعم ان اخطأت فلك حسنة اطلق الخطأ فانصرف
الى الكامل وهو ما يكون ابتداء وانتهاء فدل على ان المجتهد اذا
اخطأ يكون مخطئا ابتداء وانتهاء والمختار انه مصيب
ابتداء اي في نفس اجتهاده بمعنى انه يكون فعله فعلا شرعيا فيكون
مأجورا اي في اصابة المطلوب والجواب عنهم ان الخطأ المطلق لا
يستوجب الاجر فقوله فلك حسنة يدل على ان خطأه ليس الخطأ
الكامل فينبغي ان يكون الخطأ فيما هو الحق لا في نفس الاجتهاد ولهذا
اي ولاجل ان كل مجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص
العلة وهو تخلف الحكم في بعض الصور مع الوصف المدعى علته
وانما سمي هذا المعنى تخصيصا لان العلة باعتبار حلولها في كل
متعدد توصف بالعموم وان لم يكن لها عموم حقيقة واذا وصفت
بالعموم يكون اخراج بعض المحال عن تأثيرها تخصيصا لانه يؤدي
الى تصويب كل مجتهد خلافا للبعض من مشايخ العراق والكرخي
فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة تمسكا بان العلة امارة
على الحكم فيجوز ان الشارع يجعل امارة في بعض المواضع دون
البعض فالتخلف لا يخرجها عن كونها امارة لان الامارة لا تستلزم
وجود الحكم في كل المواضع وقيدنا بالمستنبطة لان تخصيص
العلة المنصوصة جوزه بعض من لم يجوز تخصيص المستنبطة
لان الله تع جعل السرقة والزنا علتين للحد والقطع وقد يوجدان



وسارع ولا يجد ولا تشنع وذلك اى بيان التخصيص ان يقول
المعلل كانت علتى توجب ذلك اى الحكم لكنه لم يجب اى لكن
الحكم لم يثبت بتلك العلة فى صورة النقض مع قيامها اى قيام
تلك العلة لمانع فصار اى المحل الذى لم يثبت حكم العلة فيه
مع وجودها مخصوصا من العلة اى مخرجا عن كونه محل تاثير
العلة بهذا الدليل وهو المانع انما ذكر هذا لانه بمجرد قوله لكنه
لم يثبت لا يسمع منه بل يجب عليه اظهار مانع صالح للتخصيص
ولقائل ان يقول اذا اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا
يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يتيسر لكل احد مجتهد ان يبين
عند ورود النقض على علته مانعا صالحا للمنع وعندنا عدم
الحكم بناء على عدم العلة فان قلت ماذا يتم البرهان اضافة
عدم الحكم الى عدم العلة يستلزم تصويب كل مجتهد ايضا
لان كل مجتهد اذا اورد عليه نقض يمكنه ان يقول فى عدمت
علتى فى صورة النقض قلنا التخصيص بالمانع يستلزم التناقض
بخلاف الاضافة الى العدم لان كون الوصف علة شرعية
يقتضى لزوم الحكم مطلقا لكون العلة الشرعية علة تامة فلا يتخلف
الحكم عنها مع وجودها واذا انتفى جزؤها او زاد عليه وصف
اخر لم تبق تلك العلة علة متخلف الحكم عنها لانتفاء العلة وان كان
التخصيص بالمانع فان العلة فيه موجودة بتمامها وتخلف عنها
الحكم فيلزم ان يكون علته غير علة وهو تناقض ظاهر وبيان ذلك
اى بيان كون عدم الحكم مضافا الى المانع عند الخصم والى عدم العلة

عندنا فى الصائم النائم اذا اصبت الماء فى حلقه انه يفسد الصوم
لفوات ركنه ويلزم عليه الناسى فان صومه لا يفسد مع
فوات الركن حقيقة فمن اجاز الخصوص اى تخصيص العلة
قال امتنع حكم هذا التعليل ثمة لمانع وهو الاثر وهو قوله عم
اتم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا
عدم اى امتنع الحكم فى الناسى لعدم العلة هكذا لان فعل الناسى
منسوب الى صاحب الشرع حيث قال انما اطعمك الله فسقط
عنه معنى الجناية فصار الحكم كانه لا اكل هكذا وبقى الصوم لبقاء
ركنه لا لمانع مع فوات ركنه والنائم ليس فى معناه لان الفعل
الذى يفوت ركن الصوم مضاف الى غير من له الحق فيبقى
عذرا وجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم وهو الحديث دليلا على
عدم العلة هكذا وبنى على هذا اى بنى من اجاز تخصيص العلة
على جوازه تقسيم الموانع كذا فى جامع الاسرار شرح المنار والاولى
ان يقرأ وبنى على صيغة المجهول اى وبنى على بحث التخصيص
التقسيم المذكور لان القسمين الاولين ليسا بمانعين للحكم مع
وجود علته وانما يمنعان نفس العلة وعدم الحكم انما هو باعتبار
عدم العلة لا لمانع مع وجود العلة فلا يكونان من اقسام تخصيص
العلة وهى اى الموانع خمسة عرفت بالاستقراء مانع يمنع انعقاد
العلة كبيع الحر ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير ومانع يمنع
ابتداء الحكم كخيار الشرط اى كالخيار الثابت بالشرط فانه يمنع
ثبوت الحكم وهو الملك ولا يمنع من انعقاد العلة وهو الايجاب

والقبول ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت
الملك ولكن لا تتم الصفقة بالقبض معه ويتمكن من له الخيار
من الفسخ بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار
العيب فانه لا يمنع من ثبوت الملك ولا من تمامه حتى يتمكن
المشتري من التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون رضاء
ولا قضاء ولكنه يمنع لزوم الحكم وهو الملك لان له ولاية الرد
وفسخ البيع فلا يكون الحكم لازما لكونه قابلا للزوال ثم العلل لما
بين الشيخ حسن لا القياس وركنه وحكمه شرع في دفعه ليتم بيانه
اذ القياس انما يتم اذا خلي من الدفع فقال ثم العلل نوعان على زعم
القايسين واما عندنا فهو لان العلل الطردية ليست بعلل شرعا
لما مر بيانه وانما قدمها على المؤثرة لان المؤثرة لا تجري فيها المناقضة
وفساد الوضع فاحتيج الى معرفتها ليحكم عليها اما لا احتياج في المؤثر
فقدم الطردية وبينها بانها طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من
الدفع والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا الا انه مال اليها اهل النظر
فلذلك ذكر العلل الطردية ليبين الاعتراضات الواردة عليها اما
الطردية فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما
يلزمه المعلل اي قبول السائل ما يثبته المعلل بتعليله مع بقاء
الخلاف في الحكم المتنازع فيه وبهذا العيب ابطاله المعنى وهو كناية
اليه ومن لم يرد عبارة غيره وبهذا القول يلجي اصحاب الطرد
الى القول بالتاثير لانه لما سلم موجب علته في المتنازع فيه مع
بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثر ضرورة بخلاف ما قدم لهم اي القول

الحجة بعذر

فقال ص

اصحاب

اصحاب ان نوى في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين
النية كصوم القضاء والكفارة وهذه علة الوصفية لان وصف
الفرضية في الصوم يوجب تعيين النية ايما كان فكان وجوب التعيين
حكما دائرا مع وصف الفرضية فنقول نحن لا يصح الا بتعيين النية
وهو واجب وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين يعني سلمنا
ان التعيين واجب لكن لا يلزم من هذا ثبوت ما تنازعنا فيه
وانما النزاع في ان اطلاق النية هل هو تعيين ام لا فعندهم ليس
بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف وعندنا هو تعيين بتعيين
الشرع لان هذا الصوم تفرد بالمشروعية في هذا الوقت وليس له
مزاحم فصار اطلاق النية فيه بمنزلة التعيين فيصاب بمطلق
الاسم كالمتوحد في الدار فان قلت انه لخصم يقول التعيين
بطريق القصد الى الفرضية شرط كما في القضاء والكفارة فان
سلمت هذا لم يبق الخلاف قلت هذا القيد غير مذكور في كلامه
ولم يقولوا الا بتعيين قصدا فان زاد القيد في السند لا لم يندفعه
بالممانعة بان يقول لا نم ان كون الصوم صوم فرض يوجب تعيين
النية قصدا ولا نم علة وجوب تعيين النية قصدا في القضاء والكفارة
هو مجرد كونه صوم فرض فان قلت القول بالموجب يؤدي الى
القول بتخصيص العلة لان السائل يقول ان علة المعلل توجب
الحكم لكن تخلف عنه لمانع ثبت عنده فيكون تخصيصا لمن انكر
التخصيص لا يستقيم له القول بالموجب والتخلص من ذلك فيبقى
ان لا يصح عنده قلت القول بالموجب ظاهر تخصيص ولكن

طردية ص

بالقضاء لان وصف الفرض يوجب التعيين لان
تخصيص الوصف واجب تخصيص الاصل
فلم يكن بد من نية الوصفية لتمييزه عن
غيره ولكن انما جوزناه باطلاق
النية على ان الاطلاق تعيين لان
التعيين ساقط وهذا لانه متعين
بتعيين الشرع فمن ثم يتنوع
في شهر رمضان صوم آخر
فيصاب بمطلق النية
هندي

ان ص

تخصيص لان المقصود منه دفع النقض عن العلة ببيان المانع
وليس فيما نحن فيه بصدده مقصود السائل تخصيص علة المعلل
وانما مقصوده الحامه وابطال كلامه ببيان فساد اصح منعه والممانعة
وهي عدم قبول السائل ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها
او بعضها من غير اقامة الدليل عليه وهي اربعة اقسام بالاستقراء
اما ان يكون في نفس الوصف بان يقول لا نسلم ان الوصف الذي جعلته
علة موجود في المتنازع فيه مع تسليم تعلقه بحكم الاصل مثاله
قول الشافعي رح في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا
تجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا قلت لا نسلم ان الكفارة
متعلقة بالجماع مع تسليمنا ان وجوب الحد في الاصل متعلق
بالجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار بدليل انه لو جامع ناسيا لا
يفسد صومه لعدم الفطر او في صلاحه اى صلاح الوصف للحكم مع
وجوده بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لا اسلم انه صالح
للعلية مثاله قول الشافعي رح في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة
انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول لا نسلم ان وصف
البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر لنا اثره في موضع اخر سوى محل
النزاع او في نفس الحكم مثل قولهم في مسح الرأس انه ركن في الوضوء
فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان التثليث مسنون في الغسل
بل المسنون هو الاكمال بعد تمام الفرض والتكرار صير اليه في الغسل
لضرورة ان الفرض يستغرق محله وهذا المعنى معدوم في المسح وهو
يحصل بالاستيعاب او في نسبته الى الوصف اى بان يمنع اضافة الحكم

اى بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف الذي جعله المعلل علة
مثل ان يقول في المسئلة لا نسلم ان التثليث في الغسل مضاف الى
الركنية الا ترى ان الركنية لا اثر لها في التثليث وجودا كما
في القيام والقراءة وعدما كما في المضمضة والاستنشاق حيث
يسن التثليث ولا ركنية وفساد الوضع وهو حال فيكون من قبوله
على خلاف مقتضى ترتيب موضوع الادلة والمراد من المخالفة
وقوعه مغايرا للكتاب او السنة او الاجماع هذا قسم الثالث من
اقسام الاعتراض على علل الطردية كتعليلهم اى تعليل اصحاب
الشافعي رح لايجاب الفرقة اى لاثباتها باسلام احد الزوجين
بهم قالوا اذا اسلم احدهما فان كانت مدخولة تقع الفرقة بعد
انقضاء ثلاث حيض لتأكيد النكاح وان كانت غير مدخولة
تقع باسلام احدهما من غير عرض الاسلام على الاخر وقالوا الحادث
بينهما اختلاف الدين فلا يتوقف الفرقة على قضاء القاضي كالفرقة
بردة احد الزوجين فقلنا هذا الوضع في الفرع فاسد وان كان
صحيحا في الاصل من حيث ان الاختلاف هناك حادث بالردة
وهي سبب لزوال الملك والعصمة وفي الفرع حدث باسلام المسلم
وهو عهد عاصم لا قاطع فصار الوصف نابيا عن الحكم اعلم ان فساد
الوضع بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم في الدفع على
المناقضة لان الاطراد انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما
يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه واما مع فساد الاداء
فلا يصار الى التعديل لانه غير مفيد وتأثير فساد الوضع اكثر من النقض

هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الاربعة

هذا هو الوجه الثالث من وجوه الدفع

لانه بعد ظهور فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى
واما النقض فيمكن الاحتراز عنه في مجلس اخر بالجواب عن
النقض بان يزاد وصف اخر ان كانت العلة طردية وان كانت
مؤثرة فذلك ليس بنقض في الحقيقة كما سيجيء والمناقضة وهي
تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليه كقول الشافعي في الوضوء و
التيمم انهما طهارتان للصلاة فكيف افترقا في النية هذا استفهام على
سبيل الانكار اي لا يفترقان في وجوب النية فانه ينتقض بغسل
الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فان كل واحد منهما طهارة
للصلاة والنية ليست بفرض فيهما فيضطر الى الرجوع بان يقول كل
واحد منهما طهارة حكمية غير معقولة المعنى بل ثابتة بطريق التعبد
اذ ليس على الاعضاء شيء يزول بفعل الطهارة والعبادة لا تتأدى
بدون النية بخلاف غسل النجاسة لانه معقول لما فيه من ازالة عين
النجاسة عن المحل ولكن نقول لا نم ان غسل الاعضاء المفروضة في
الوضوء غير معقول المعنى فان القياس غسل كل البدن لان خروج
النجاسة غير موصوف وهو بالحدث كل البدن موصوف على ان
الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات الا ان
الشرع اقتصر على بعض الاعضاء التي هي حدود البدن فان بالراس
والرجل ينتهي طرفا الطول وباليدين طرفا العرض تيسيرا ودفعا
للحرج في الحدث لكثرة وقوعه واقر على القياس فيما لا حرج فيه وهو
المني والحيض فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة غير معقول
المعنى بل بعد وصف كمال الغسل من الطهارة الى غيرها كان كذلك

فائدة

لم يمس في الاعضاء محسوسًا بل تثبت ضرورة الامر بالتطهر اذ
لا بد لمن حدث في المحل ليكون الغسل ازالة فههنا امران
كون الماء طهورا ووصف المحل بالحدث فالنية لا تصلح ان تكون شرطا
للاول لانه عامل بطبعه سواء كان الحدث معقولا او غير معقول
ولا للثاني لان الحدث في المحل ثابت قبل النية فكان غسل
الاعضاء كغسل الثوب النجس في عدم افتقاره الى النية بخلاف
التراب لانه ملوث يحتاج الى النية ولكن الخصم ان يمنع كونه مزيلا
حقيقة وانما كان كذلك ان لو كان المراد نجاسة حقيقية فاما لو
كان حكمية فازالته امر حكمي ايضا فيفتقر الى النية واما المؤثرة
اي العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة التي هي اساس
المناظرة الا المعارضة يعني للسائل ان يعترض عليها بالممانعة
وبعدها ليس للسائل ان يعترض عليها الا بالمعارضة لانها لا تحتمل
المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة
واجماع الامة وهذه الادلة لا تحتمل التناقض فكذا الاثار الثابتة
بها لان في مناقضته مناقضة بهذه الادلة وكذا فساد الوضع
لان الاثر الثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا مثال
ما ظهر اثره بالكتاب ما عللنا في الخارج من غير السبيلين و
قلنا انه حدث كالخارج من السبيلين لانه خارج نجس فان طولب
ببيان الاثر قلنا ان هذا وصف ثبت اثره بالكتاب في غير
صورة النزاع فيثبت في صورة النزاع قياسا عليه قال تعالى
او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما عللنا

اي كون الوضوء

لما فرغ عن بيان وجوه الدفع للعلل الطردية شرع في بيان وجوه الدفع للعلل المؤثرة

في سور سواكن البيوت بانه ليس بنجس فقياسا على سور الهرة لانها طوافات قال صلعم الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم و مثال ما ظهر اثره بالاجماع ما عللنا في نفي قطع اليد في المرة الثالثة والرابعة لانه لو وجب القطع لكان فيه تفويت جنس منفعة على الكمال فلا يجب في الثالثة لانه تفويت فان طولب بالاثر قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لا متلفا وفي تفويت المنفعة على الكمال اتلاف من وجه فلا يجوز لكنه اي لكن الشان اذا تصور مناقضة اي ورد نقض صوري على المؤثرة يجب دفعه اي دفع ذلك النقض بطرق اربعة وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف وهو الاثر ثم بالحكم ثم بالغرض على ما نذكر ان شاء الله تعالى كما نقول في الخارج اي النقض بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصوري عليها ودفعه مثال قولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من البدن فكان حدثا كالبول فيورد عليه اي على هذا التعليل ما اذا لم يسل اي الخارج النجس الذي لم يسل يورد نقضا فانه ليس بحدث و مثله حدث في السبيلين بالاتفاق فندفعه اولا بالوصف و هو انه ليس بنجس خارج لان الخروج هو الانتقال من باطن الى الظاهر و حيث لم ينتقل من مكانه لا يصير خارجا فلا يرد نقضا علينا لعدم وجود العلة فيه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي المعنى الذي صار الوصف علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص وهو وجوب

غسل

غسل ذلك الموضع فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه موثر في تنجس ذلك الموضع فيه اي بوجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة اي وصف الخروج حجة في انتقاض الطهارة فيصير الدفع صحيحا من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه اي بسبب ما يخرج من البدن لا يتجزى فلما لم يكن متجزيا وقد وجب غسل ذلك الموضع اي موضع السيلان وجب غسل اعضاء الوضوء واما فيه اي قوله باعتبار ما يكون منه احترازا عما يصيبه من النجاسة من الخارج فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولا يسري الى غيره وههنا اي فيما اذا لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم وهو انتقاض الطهارة لعدم العلة وهي الخروج ويورد عليه صاحب الجرح السائل فانما يخرج من جرح خارج نجس وليس بحدث حيث لم ينتقض طهارته ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اي ندفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت بيني بان نقول لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه اي ما بعد خروج الوقت ولهذا لم يجز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان وبالغرض معطوف على قوله بالحكم اي ندفعه بحصول الغرض من التعليل وهو القسم الرابع فان غرضنا التسوية بين الدم والبول في المعنى الموجب للحكم وقد حصل وذلك ان الحدث اذا لزم اي دام صار عفوا لقيام الوقت اي لاجل قيام وقت الصلاة فانه مخاطب بالاداء فلا بد ان يكون قادرا عليه ولا قدرة

نقضا غير

لانه ركن العلة

لان بدن الانسان لا يتجزى

اي البول

لضرورة قيام وقت الصلوة ووجوب الاداء

الا بستوعبه عام للخلاف في هذه الحالة فلهذا اهنا اي في صورة الدم فانه
اذا دام صار عفوا بقيام وقت الصلاة ولو لم يجعل عفوا في الفرع
عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فيثبت
ان التسوية التي هي المقصودة من التعليل في جعله عفوا ابتداء
كالاصل فلا يرد نقضا واما المعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف
ما اقام المعلل عليه الدليل بان يقول ما ذكرت من الوصف وان
دل على الحكم لكن عندي ما يدل على خلافه فزعم بعض الجدليين
ان المعارضة غير مقبولة لان السائل منتصب منكرا لا مدعيا وليس له
ذلك بل له الاعتراض المحض فاذا شرع في دليل اخر وسلم
دليل المجيب كان بانيا لا هادما ولكنا نقول هي مقبولة لان
العلة لا تتم حجة ما لم تسلم عن المعارضة الا ترى ان القرآن انما
صار حجة بعد السلامة عن المعارضة فكانت اعتراضا صحيحا
وهي نوعان معارضة فيها مناقضة اعلم ان في هذا النوع امرين
احدهما كونه معارضة فيها مناقضة والثاني تقديم المعارضة و
جعله اصلا اما الاول فلانه ذو حظ من كل واحد منهما فان فيه
ابداء علة اخرى وهذا خاصية المعارضة وفيه ابطال دليل
المعلل ايضا وهذا خاصية المناقضة واما الثاني وهو جعل
المعارضة اصلا فلان المعارضة قصدية لان المص رح نفي
المناقضة على المعلل المؤثر بقوله لانها لا تحتمل المناقضة
فصار الكلام في المعارضة قصدا لا في المناقضة هنا فان قلت
هذا النوع من المعارضة باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين فيها

تسلم

تسليم الدليل وعدم تسليمه قلت لا نم ان المعارضة تسليم الدليل
مطلقا ولهذا يقول السائل في المناظرة دليلكم وان دل على الدعوى
ولم يدل دليلك وان صح فيكون تسليم الدليل فيهما باعتبار
الظن لا حقيقة لان الجهة مختلفة لان المعارضة بجهة ابداء علة
السائل والمناقضة بجهة ابطال علة المعلل وفي هذا الجواب
جواب عما يقال ان المص رح نفي المناقضة من كل وجه و
المثبتة ليست كذلك لانها ضمنية وهي القلب وهو في اللغة
على معنيين احدهما جعل اعلى الشيء اسفله كقلب القصعة
والثاني جعل ظاهر الشيء باطنا كقلب الجراب وهو نوعان احدهما
قلب العلة حكما والحكم علة وهذا ماخوذ من المعنى الاول
لان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلا والحكم اسفل لكونه تبعا و
هذا القلب انما يصح اذا علل المستدل بالحكم بان جعل حكما في
الاصل علة لحكم اخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف
المحض لا يحتمل القلب لعدم احتمال الوصف المحض ان يكون
حكما شرعيا كقولهم اي كقول اصحاب الشافعي في ان الاسلام ليس
من شرائط الاحصان لان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم
ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد
الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب غايته لان
النعمة لما كانت اكمل فالجناية عليها افحش فاذا وجب في
البكر المائة وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم
فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم فنقول المسلمون

اما الخلد بكمرهم مائة لانه يرجم بيتهم يعني لانه ان جلد البكر
عالة رجم الثيب بل رجم الثيب عالة لجلد البكر فمنطبق
قياسهم لانه انما يصح اذا كان معنى علة الاصل موجودا في
الفرع وبعد الانقلاب لم يبق علة الحكم في الاصل علة
فهذه معارضة صورة ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل
العلة حكما والمخلص منه اي من هذا القلب ليس المراد انه
اذا ورد فدفعه بهذا الطريق بل معناه اذا اراد ان لا يرد عليه
هذا القلب وطريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال يعني
يذكر بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل فانه يمكن ان يكون
الشيء دليلا على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه كالنار
مع الدخان لان الدليل ليس بمثبت بل هو مظهر فيجوز ان يكون
كل منهما مظهرا للآخر كقولنا الصوم عبادة يلزم بالنذر فيلزم
بالشروع فانا نستدل بثبوت احد الحكمين على الاخر لما ان
بينهما من حيث ان كلا منهما كفصل قرينة على وجه يكون المعنى
فيهما لازما بخلاف ما علل به الشافعي فانه لا مساواة بين
الجلد والرجم لان الرجم عقوبة غليظة والجلد لا والرجم له
شروط ليست للجلد وهذا المخلص انما يصح اذا ثبت
ان الشيئين متساويان كالتوأمين فانه يثبت حرية الاصل
لاحدهما بثبوتها في الآخر وكذا الرق والنسب والثاني اي النوع
الثاني قلب الوصف شاهدا يعني على الخصم فجعل السائل وصف
المعلل شاهدا له بعد ان يكون شاهدا له اي للخصم ماخوذ من

قلب

قلب الجراب فان ظهر الوصف اليك حيث كان شاهدا عليك
ووجهه الى خصمك فصار وقوله اليك حيث صار شاهدا
لك وظهره الى خصمك حيث صار شاهدا على خصمك وهذا
النوع معارضة من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف
ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف
الذي يشهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه اخر يكون
متناقضا في نفسه كالشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين على
الاخر مرة ثم يشهد للخصم الاخر عليه في عين تلك الحادثة
فانه يتناقض كلامه كقولكم في صوم رمضان انه صوم فرض
فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما
فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكنه
اي صوم القضاء انما يتعين بالشروع وهذا تعين قبله هذا من
استدراك ببيان الفرق بين التعيين في صوم رمضان والتعيين
في صوم القضاء فان المص لما قال استغنى عن تعيين النية بعد
تعينه كصوم القضاء ربما وقع في قلب السامع انه لا فرق بينهما
فاستدرك بهذا فقال لكن بينهما فرق حاصله انه صار حال
ما قبل الشروع في صوم رمضان وحال ما بعد الشروع في صوم
القضاء سواء من حيث ان التعيين حاصل في الحالين فتعلق
التعيين في المتنفل عاليه وهو صوم القضاء لا يحتاج الى التعيين مرة
اخرى فكذا في المتنفل وهو صوم رمضان لا يحتاج الى النية بعد
تعينه اعلم ان تجويز الاعتراض على العلل المؤثرة ممن يمنع الاعتراض

عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت
تاثيرها بدليل يجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يحتمل المناقضة
وفساد الوضع وكذلك ورود صورة القلب تدفع ببيان التاثير
كما تدفع المناقضة وانما يرد القلب على العلل الطردية حقيقة
يؤيده ما ذكر صدر الاسلام ان القلب الاول يرد على كل طرد فجعل
الحكم فيه علة والقلب الثاني يجيء على كل طرد ما لم يظهر التاثير
وقد تقلب العلة من وجه اخر غير الوجهين المذكورين وهو
ضعيف اي فاسد كقولهم اي كقول اصحاب الشافعي في الشروع
في النوافل لا يوجب اتمام ما شرع فيه ولا قضاءه لو افسده هذه
اي النافلة عبادة لا يمضى في فاسدها اي لا يجب اتمامها اذا
افسدت احترز بهذا القيد عن الحج لان الحج اذا فسد يجب فيه
المضي فلا يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم
بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك اي النفل كالوضوء في عدم
الامضاء وجب ان يستوي فيه اي في النفل عمل النذر والشروع
كما استوى عملهما في الوضوء حتى لا يلزم الوضوء بهما باعتبار انه
لا يمضى في فاسده حاصله انه لو كان عدم وجوب المضي في
الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب
بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضى في فاسده ولا يجب
بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في الصلاة و
لكن الصلاة تلزم بالنذر فينبغي ان يلزم بالشروع عملا بالتسوية
الاستواء وقد اختلف في هذا النوع من القلب فقيل انه صحيح

اي في صور النفل

فائدة

لوجود

لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعد
ما كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما ادعاه من الحكم المستلزم
لمخالفة دعوى المستدل لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع
ملزما كالنذر وقيل هو فاسد لان السائل لما جاء بحكم اخر ليس
بمناقض لحكم المستدل وهو المساواة لان المستدل لم ينف
التسوية ليكون اثباتها مناقضا لما ادعاه بطلت المناقضة التي
هي شرط القلب فلا يكون قلبا ولان الاستواء بين النذر والشروع
في الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم اللزوم بهما وفي الفرع وهو
الصوم والصلاة باعتبار اللزوم بهما متنافيان والحكم هو المقصود
من الاستواء لا نفس الاستواء ومتى اختلف الاستواء بالنسبة
الى الفرع والاصل بطل القياس لان شرطه ان يتعدى حكم
الاصل بعينه الى فرع هو نظيره ولم يوجد وسمي هذا اي النوع
من القلب عكسا لوجود الشيء وراءه على طريقة الاول
مثاله قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء
يعني ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكس الحكم الاول
كان في اللزوم وهي هذا عدم اللزوم لاجل قلب الوصف الذي
جعله علة في الطرد وهذا النوع من العكس يصلح للترجيح فان
ما ينعكس ويطرد يكون راجحا على ما يطرد ولا ينعكس لان الانعكاس
يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز ان يكون
اتفاقيا وبالعكس قوي كون ذلك الوصف علة فيصلح للترجيح
والنوع الثاني من العكس ان يرد على خلاف سننه فاذا عرفت

بعد ما عرفت ان القلب المذكور ليس بمعكس حقيقة اذ لا يصدق
حد العكس عليه بل هو من اقسام القلب ولهذا ذكره عامة
الاصوليين في القلب ولكنه لما كان شبيها بالعكس من حيث
انه رد للحكم الذي ذكره المعلل وان كان على خلاف سنته
اورده في هذا القسم اتباعا لفخر الاسلام والثاني اي النوع الثاني
المعارضة الخالصة اي المحضة التي ليس فيها معنى المناقضة
وهي نوعان احدهما المعارضة في حكم الفرع وهو صحيح سواء
عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة بهذا النوع تحته اقسام
القسم الاول ما ذكره وهو ان يعارض السائل بما يقتضي حكم
المعلل بان يذكر علة اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة
وتغيير فيه فتقع بايراد الضد مقابلة بحكمه بلا تعرض لابطال
علة الخصم وهذه المعارضة تجيء على كل علة وهي ان يقول
السائل للمعلل دليلك وان دل على ما ذكرت لكن عندي
ما ينفيه مثاله ما اذا قال الشافعي المسح ركن في الوضوء
فيسن تثليثه قياسا على المغسولات فنقول سلمنا ان القياس
على المغسولات يقتضي ذلك ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان
مسح الرأس مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف
او بزيادة هي تفسير هذا هو القسم الثاني مثاله قولنا انه
ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل في مقابلة
قولهم المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل وهذه المعارضة
صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف في

(في الهامش: مر كمسح الخف ... جامع)

السلب

التثليث بعد الكمال الفرض في محل الفرض وهو الاستيعاب وهذا
النوع من المعارضة هو النوع الخامس من نوعي القلب وهي
معارضة صحيحة ايضا في كتب المصير فيهما الى الترجيح لكنها
دون الاولى لانها تصح بلا زيادة وهذه لا تصح بدونها لكن
ابراد فخر الاسلام ومن تبعه هذا النوع من المعارضة الخالصة
مشكل لان هذا النوع معارضة فيها مناقضة وما ذكر في بعض
الشروح انما اورده لانها معارضة قصدا وذاتا ومناقضة
ضمنا لا يدفع هذا الاشكال لانه قيد المعارضة بالخالصة و
لم ارله جوابا شافيا او تغيير هذا هو القسم الثالث وهو
ان يعارضه بضد ذلك الحكم ولكن بنوع تغيير مثاله قولنا
في الصغيرة اليتيمة بغير الاب والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة فيولى
عليها نكاحا كالتي لها اب فقال اصحاب الشافعي هذه صغيرة
فلا يولى عليها بولاية الاخ قياسا على المال فانه لا ولاية
للاخ على مال الصغير بالاتفاق وتعيين الاخ زيادة توجب
تغيير الحكم الاول الذي وقع لان النزاع في اثبات اصل
الولاية على اليتيمة لا في تعيين الولي فنحن اثبتنا اصل الولاية
والخصم بهذه المعارضة نفى ولاية الاخ على التعيين وليس ذلك
نفيا لما هو المتنازع فيه فهذا الحكم غير الحكم الاول اذ المنفي غير
المطلوب فهذا التغيير يقتضي الخلل في المعارضة لكنها مستلزمة لنفي
الحكم الاول وهو عدم اثبات الولاية لغير الاب والجد من الاولياء
لانه اذا ابطلت ولاية الاخ بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه

(في الهامش: وهو قلب للعراب)

(في الهامش: وهذا آخر وجهي القلب مع ما بينا وانما ذكرها ايضا لما انه معارضة صحيحة ذاتا ومناقضة ضمنا فاورده هنا نظرا الى ذاته وثمة نظرا الى ما في ضمنه ... اماصه)

(في الهامش: وهذا القسم نوع من العكس الذي مر ... جامع)

اقرب الناس اليها بعد الاب والجد ولهذا صح بين المعارضة او في
نفي طالم يثبته الاول او اثبات لما لم يثبته الاول هذا هو القسم
الرابع وهو ان يعارضه في المحل المتنازع فيه بما لم يكن نفيا لما
اثبته المعلل او اثباتا لما نفاه بل يكون نفيا لما لم يثبته المعلل
او اثباتا لما لم ينفه لكن يكون لحكمه معارضة لحكم المعلل بان يكون
الحكم الثابت بها مستلزما لانتفاء الحكم الذي اثبته المعلل
فمن هذا الوجه يظهر وجه الصحة بينهما مثاله قولنا ان الكافر يملك
شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فانه لما
ملك بيعه ملك شراءه فعارضه اصحاب الشافعي رح فقالوا
الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوي ابتداء الملك وبقاؤه
كالمسلم لكنه لا يستحق القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه
عن ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه فهذه المعارضة اثبات
ما لم ينفه المعلل لانه لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما
اثبت التسوية بين البيع والشراء فلا يتصل بموضع النزاع
فيكون فاسدا الا ان فيها شبهة الصحة من حيث انه ان ثبت
حكمها وهو استواء البقاء والابتداء ظهرت المفارقة بين الفرعين
البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء
فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن الانفصال لما لم يثبت
الا بعد البناء باثبات التسوية بين الابتداء والبقاء وليس الى
السائل البناء فرجحت جهة الفساد [illegible] علم الاول لكن فيه
نفي الاول هذا هو القسم الخامس وهو الذي لا يتعرض السائل

نفي الحكم الذي اثبته المعلل او اثبات ما نفاه بل يعلل لحكم
اخر في محل اخر بعلة اخرى لكن يكون في اثباته نفي الحكم الاول
بان يكون ثبوته مستلزما لانتفائه من حيث المعنى مثاله قول
ابي حنيفة رح في المراة التي نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت
وتزوجت بزوج اخر فجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول ان
الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح
بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد
فيستوجب به النسب كما لو تزوج امراة بغير شهود فولدت
يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا كذا هذا فهذه
المعارضة في النظر فاسدة لاختلاف الحكم لان المعلل علل
لاثبات النسب من الاول والسائل علل لاثباته من الثاني
فكان ينبغي ان يعلل لنفيه من الاول ليتوارد النفي والاثبات
على حكم واحد الا ان فيها صحة من وجه لانه لو ثبت من
الثاني لا ينتفي من الغائب لعدم تصور ثبوت النسب من
شخصين فيحتاج الى الترجيح فيقال ان للاول فراشا
صحيحا وللثاني فاسدا والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم
بان الثاني حاضر والماء ماؤه كما لو كان كل واحد من الفراشين
فاسدا فكذا ههنا فيظهر به فقه المسئلة وهو ان الملك والصحة
احق بالاعتبار من الحضرة والماء كما في فصل الزنا فان الملك
للاول والحضرة والماء للثاني ولان الفاسد يوجب الشبهة
والصحيح يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة

فلا يعارض الشبهة للحنيفة والثاني اى النوع الثاني من المعارضة
لصحة المعارضة في علة الاصل اى المقيس عليه وهو ان
يذكر السائل في المقيس عليه علة اخرى لا تكون موجودة في الفرع
ويسند الحكم اليها معارضا للمعلل في علته وذلك باطل سواء
كانت بمعنى لا يتعدى يعني هذا النوع من المعارضة ثلاثة اقسام
الاول ان ياتي السائل بعلة لا يتعدى عن المقيس عليه مثاله
ما اذا علل المجيب في بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل
بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه
السائل بان العلة في الاصل الثمنية وانها عدمت في الفرع وهو
الحديد فلا يثبت فيه الحرمة او يتعدى الى مجمع عليه هذا هو القسم
الثاني مثاله ما لو علل في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا
بالكيل والجنس كالحنطة والشعير ويعارض السائل بان المعنى
في الاصل ليس ما ذكرت بل المعنى هو الاقتيات والادخار وهو
مفقود في الفرع وهذا معنى يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز
والذرة والسمسم والدخن او مختلف فيه وهو المعارضة بعلة
يتعدى الى فرع مختلف فيه هذا هو القسم الثالث مثاله لو عارض
السائل في هذه المسألة ايضا بان يقول المعنى في الاصل هو الطعم
لا ما ذكرت ولم يوجد في الفرع وهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف
فيه وهو الفواكه وما دون الكيل وهذه الاقسام باطلة لان
الوصف الذي يدعيه السائل متعد بالكان او غير متعد لا ينافي
الوصف الذي يدعيه المجيب لان الحكم يثبت بعلل كثيرة ثم ذلك

الوصف ان لم يكن متعديا باعتقاده ظ لان المقصود من التعليل
هو التعدية واذا بطل التعليل بطلت المعارضة وان كان متعديا
كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او
مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من
حيث انه تنعدم تلك العلة في هذه المواضع وقد ثبت ان عدم
العلة لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت بعلل شتى ولا يصلح
دليلا على عدم حجة اخرى فلم يصلح دليلا على مقابلة حجة
وكل كلام صحيح في نفسه واصل وضعه بان يكون في الحقيقة منعا
للعلة المؤثرة يذكر على سبيل المعارضة اى يذكره اهل الطرد على
وجه الفروع ولا يقبل منهم لان الجدلي يمنع نوع جهة فاذكره على
سبيل الممانعة فيقبل منا لان الجدلي لا يتمكن من رده فيكون مقبولا
لان الممانعة اساس المناظرة اذ السائل منكر فسبيله الانكار دون
الدعوى اعلم ان المعارضة في علة المقيس عليه تسمى بالمعارضة
لانه فرق بين الاصل والفرع فيما هو مناط الحكم وهو من الاسولة
الفاسدة وعند البعض يكون صحيحا لكن الاولى ان يذكر السائل
كلامه بطريق المنع لانه اذا صرح في الفرق يلزم الدليل عليه فربما
يكون ملزما بالعجز عن اقامة الدليل اما اذا منع تكون العهدة على
المجيب ويكون السائل في النزاهة كقول الشافعي رح في اعتاق
الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من
الراهن يلاقي حق المرتهن فكان باطلا كالبيع وقال اصحابنا من اهل
الطرد ليس الاعتاق كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله

انما امر بان يذكر على سبيل الممانعة لان الممانعة اساس المناظرة فان المناظر يبني كلامه على قوله لا نسلم هذا او قوله هذا ممنوع فيكون ذكر الكلام على سبيل الممانعة اولى افهم



فلا يصح التمسك وهذا الفرق في الحقيقة هو المعارضة في علة الاصل
لان حاصله ان علة عدم النفاذ في البيع هو كونه محتملا للفسخ
بعد وقوعه وهذا الفرق صحيح في نفسه لكنه غير مسموع لكونه
واردا على سبيل الفرق وهو غير مقبول منه لانه لا ولاية للسائل في
الفرق وطريق ايراده على سبيل الممانعة ان يقول لا نم وجود التعدية
بلا تغيير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع التوقف على
اجازة المرتهن فما يجوز فسخه لا الابطال والثابت في الفرع وهو
الاعتاق تبطل اصلا كما لا يجوز فسخه بعد ثبوته فان العتق والموطي
لو اراد فسخ الاعتاق بعد وقوعه لا ينفسخ حتى لو اجاز المرتهن لا
ينفذ اعتاقه فكيف يصح قياسك وهذا التغيير حكم الاصل لان
الابطال من الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف واذا قامت
المعارضة هذا شروع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها يعني
اذا تحققت المعارضة بان لم يندفع بشيء من الاعتراضات المذكوره
من الممانعة والقلب وغيرهما كان السبيل فيه اي في دفعها الترجيح
لان الجمع بين الاثبات والنفي في حالة واحدة في محل واحد محال
فاذا لم يثبت المجيب الترجيح صار منقطعا وان رجح عليه من
قبل السائل معارضته بترجيح عليه اعلم ان الترجيح انما يقع في
الدلائل الظنية واما في الدلائل القطعية فلا سبيل الى الترجيح
بل المصير الى النسخ فان لم يعرف تاريخه وجب المصير الى دليل اخر
او التوقف وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الاخر فقيل في
هذه العبارة تسامح لان ما ذكره معنى الرجحان لا الترجيح والجواب

بان

بان المضاف محذوف تقديره وهو عبارة عن بيان فضل احد المثلين
على الاخر ويمكن ان يقال وهو عبارة من جملة التعريف ومعنى العبارة
الكشف والاظهار فيكون الترجيح اظهار فضل احد المثلين على
الاخر وصفا يعني لا يكون ذلك الشيء الذي وقع به الترجيح
دليلا بنفسه بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه لان الشيء
انما يتقوى بصفة توجد في ذاته كما اذا كان احد النصين ظاهرا
والاخر نصا واما انضمام احد الشيء المستند الى مثله لا يعتبر
في ذاته كما اذا كان احد النصين ظاهرا حالا والاخر لم يكن فيه يؤثر في
عدم ترجيح شهادة اربعة على شهادة شاهدين وقال بعض من
اصحاب الشافعي رح يترجح بكثرة الادلة لان الدليلين تعارضا
فيبقى الاخر سالما عن المعارض فيصح الاحتجاج به والمختار انه لا
يترجح لان كل واحد معارض للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه
فيتساقط الكل بالتعارض حتى لا يترجح بنتيجة قوله وصفا
القياس على قياس اخر يعارضه بقياس اخر ينضم اليه وكذا الحديث
يعني لا يترجح بانضمام حديث اخر اليه ولا بالقياس والكتاب يعني
لا يترجح اية منه بانضمام اية اخرى اليها ولا بالحديث والقياس
وانما يترجح بقوة فيه وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب
جراحة حتى ان جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل وجرح
اخر جراحات فطاء كل واحد منها صالحة للقتل فمات المجروح لا
يترجح صاحب الجراحات حتى يكون الدية على ما قلتم بانصاف
لان كل جراحة منها علة معارضة لجراحة صاحب الواحد فلا يكون

جراحة صفة الجراحة اخرى يتقوى بها بخلاف ما اذا كانت جراحة
احدهما اقوى في التأثير كما اذا قطع احدهما يد رجل والاخر حز
رقبته فمات فالقاتل هو الحاز لكون فعله اقوى في التأثير لان
الحياة غير متصورة مع حز الرقبة كذا قيل وفيه بحث لانه ذكر
في فصل المعارضة ان حكم التعارض بين الآيتين العدول
الى السنة وبين السنتين العدول الى قول الصحابي وعلى
هذا اذا تعارض آيتان ثم عدل الى السنة فوجد فيها حديث
يوافق احدى الآيتين وعمل به يكون ترجيحا للآية التي يوافقها
اذ لا وجه لجواز العمل به الا هذا ولان الآية كما تعارض الآية التي
توافق الحديث تعارض الحديث وكذا اذا تعارض السنتان
ثم عدل الى القياس ووجد قياسا موافقا لاحد الحديثين و
عمل به يكون ترجيحا للحديث الذي وافق القياس به وهذا يدل
على ترجيح الكتاب بالحديث وهو مناف لما ذكر ان الكتاب
لا يترجح بالحديث ولا الحديث بالقياس وكذا اي كما قلنا
يساوي صاحب الجراحة صاحب الجراحات قلنا الشفيعان
في الشقص اي في الجزء الشائع المبيع بسهمين اي بسبب
ملك سهمين متفاوتين يستويان في استحقاق الشفعة ولا
يترجح احدهما على الاخر بكثرة نصيبه الذي به صار شفيعا صورته
دار مشتركة بين ثلاثة نفر لاحدهم سدسها وللاخر نصفها وللثالث
ثلثها فباع صاحب النصف نصيبه مثلا فطلب الاخران
الشفعة تكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي

بالشقص

بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون
منقسما على قدر الملك وانما وضع المسألة في الشقص وان
كان حكم الجوار عندنا كذلك ليتأتى خلاف الشافعي رح وما يقع
به الترجيح اربعة قوة الاثر لان المعنى الذي صار الوصف به
حجة هو الاثر فمهما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى كالاستحسان
في معارضة القياس والاثر في الاستحسان اقوى كما بينا في مسألة
سؤر سباع الطير فرجح على القياس فان قلت لو صح الترجيح
بقوة الاثر لزم ان ترجح الشهادة بزيادة العدالة بان يكون بعض
الشهود اعدل من بعض عند التعارض قلنا العدالة ليست
بعلة بل شرط لترجيح جانب الصدق ولئن سلمنا انها علة فلا نسلم
انها تختلف بالزيادة والنقصان لانها عبارة عن الانزجار
عن المحرمات ولئن سلم انها تختلف باختلاف الاشخاص لكن
الاطلاع على حقيقة التفاضل متعذر فرب من يظن انسان انه اعدل
وهو في الحقيقة ادنى من الذي يظن انه دونه فلا يمكن الترجيح
به وتأثير الوصف ليس كذلك لانه امر ظاهر ثابت بالدليل
فيمكن الاطلاع على زيادة التأثير باعتبار قوة دليله وبقوة ثباته
اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به اي الحكم الذي يشهد الوصف
بثبوته وانما جعل شاهدا به لان الوصف في الحقيقة شاهد
بثبوته لا مثبت لان المثبت هو الله والمراد به ان يكون وصف
احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الاخر
كقولنا في صوم رمضان اي في الاستدلال على عدم وجوب تعيين

بنية صوم رمضان انه متعين فلا يجب تعيينه اولى من قولهم صوم
فرض يعني انه صوم فرض فيجب تعيين بنية كالقضاء لان هذا
اي التعليل بوصف الفرضية لايجاب التعيين مخصوص في الصوم
دون ساير المواضع بخلاف التعيين المراد منه تعيين اطلاقا
لاسم السبب على المسبب فقد تعدى الى الودائع يعني اذا
ادى الوديعة الى المالك خرج من العهدة باي جهة رده ولا يشترط
تعيين الدفع للوديعة والمغصوب اي في رد المغصوبات ورد
المبيع في البيع الفاسد حتى لو وهبه او باعه من المالك او تصدق
عليه وسلم اليه وقع عن الجهة المستحقة بتعيين الشارع سواء
علم به صاحب الحق او لم يعلم ولا يحتمل الرد بجهة اخرى لانه غير قابل
لما ثبت ان التعليل بوصف ليس مخصوص بالصوم اولى
فيكون بيانه على هذا الحكم اقوى واكثر من صفة الفرضية على وجوب
التعيين فان قلت انهم جعلوا العلة الصوم الفرض لا مطلق
الفرضية فلا يرد سائر الفرائض من رد الودائع وغيرها نقضا
عليهم اجيب بان ايراد رد الوديعة وغيره ليس بايراد نقض عليهم
ولكنه بيان ان الفرضية ان سلم انها مؤثرة في وجوب التعيين في
الصوم فليست بمؤثرة في غيره ووصف التعيين مؤثر في عدم
وجوب التعيين على الاطلاق فيكون اثبت والزم للحكم فيكون
اعتباره اولى وفيه بحث لانه على تقدير ان يكون علة الحكم الصوم
الفرض لا مطلق الفرضية لا يناسب هذا الايراد في هذا المقام
لان المقصود بيان ان علتنا اثبت والزم من علة الخصم وهي

كان

كان علة الحكم الصوم الفرض لا الخصال هذا المقصود ببيان ان علتنا
وهو التعيين اثبت والزم من مطلق الفرضية وبكثرة اصوله
يعني ان يشهد لهذا الوصف اصلان او اصول فيترجح على الوصف
الذي لم يشهد له الا اصل واحد كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا
يسن تكراره كمسح الخف والتيمم ومسح الجبيرة وهو اولى من قول
اصحاب الشافعي رح انه ركن فيسن تكراره كالغسل ولما يشهد
بوصف الحكم وهو الركنية اصل وهو الغسل وتشهد بصحة وصفنا
اصول يترجح وصفنا وزعم بعض اصحاب الشافعي رح ان كثرة الاصول
في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة
على ما مر بيانه وكذا ههنا وعند الجمهور رد هو صحيح لان الحجة هي
الوصف المؤثر لا الاصل لكن كثرة الاصول توجب زيادة تأكيد
ولزوم للحكم بذلك الوصف من وجه اخر فتحدث بها قوة في
نفس الوصف فيصلح للترجيح وهي من جنس القسم الثاني
فان كثرة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن تحدث بكثرة الرواة
قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا ولكن اعلم
ان الاقسام الثلاثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة
الاثر الا ان الجهات مختلفة فالترجيح بقوة التأثير بالنظر الى نفس
الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول
بالنظر الى الاصل وبالعدم عند العدم وهو العكس هذا هو القسم
الرابع من اقسام ما يقع به الترجيح يعني ان الوصف اذا كان
مطردا ومنعكسا بحيث اذا وجد الوصف وجد الحكم واذا عدم عدم

الحكم كان راجحا على الذي اطرد وثم ينعكس فقيل لا يصلح ان يكون
هذا مرجحا لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس
بشئ والمختار انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف
الذي جعل علة يدل على اختصاص الحكم به وتأكد تعلقه به فيصلح
مرجحا لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم و
لا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فيظهر
ثمرته عند المعارضة مثاله قولنا في مسح الرأس انه مسح في الوضوء فلا
يسن تكراره فانه ترجح على قولهم انه ركن فيه فيسن تثليثه لان ما قلنا
ينعكس بما ليس بمسح كغسل الوجه واليد يسن تكراره وما قالوا لا
ينعكس فان المضمضة تتكرر وليست بركن اعلم ان المص لو قال
فوق الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند العدم بدون
الباء لكان اولى لانه جعل المقسم ما به يقع الترجيح وما يقع الترجيح
به جميع الامور وعلى ما ذكره يصير التقدير الترجيح بكذا وذلك
ليس من اقسام ما يقع به الترجيح بل من اقسام الترجيح ولكنه
يعلم منه المقصود ولهذا لم يبال به واذا تعارض ضربا الترجيح اي
بيان المخلص عن تعارض نوعين من الترجيح كان الرجحان للاصل
بالذات اي بما هو في الذات احق منه في الحال اي اولى بالاعتبار من
الرجحان للاصل بما هو في الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة له في
الوجود بمعنى الذات اسبق زمانا او رتبة من الحال لان الحال
قائم بها فلذا يعلم التقدم في حق نفسه فيبطل حق المالك بها بالطبخ
والشي هذا تفريع على ما ذكر من الاصل لان الصنعة قائمة بذاتها

على الوجه الذي عرفت من غير تغيير والعالي بالكسر من وجه وصوغ المالك في العالي ثابت من وجه صح

من كل وجه لبقائها دون وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل
المسمى لانه بالطبخ والشي تغير العين من هالكة من حيث الصنعة
لكونها موجودة من كل وجه وقال الشافعي رح صاحب الاصل
اي المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع لانها لا تقوم بنفسها
لكونها عرضا تابعة له والجواب ان ما ذكره يرجع الى الحال والرجحان
من حيث الوجود اولى والترجيح بغلبة الاشباه لما ذكر المص
المعاني التي يصح بها الترجيح اشار الى معان رجح بها بعضهم وهي
اربعة الاول الترجيح بما يصلح علة بانفراده كما ذكرنا في اول فصل
الترجيح والثاني الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع بالاصل
الاصلي شبه من وجه وبالاصل الآخر الذي يخالف الاصل
الاول شبه من وجهين وهو صحيح عند الشافعي رح وباطل عندنا
لان كل وصف على حدة علة صالحة للجمع بين الفرع والاصل فتتحقق
اقيسة متعددة فيكون الترجيح بها ترجيح القياس بالقياس وقد
عرفت بطلانه عند بيان بطلان الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم
ان الاخ يشبه الولد والوالد من حيث المحرمية ويشبه ابن العم
من وجوه وهي جواز اعطاء زكوته وجواز نكاح حليلته وقبول
الشهادة له فيكون الحاقه بابن العم اولى فلا يعتق اذا ملكه وبالعموم
اي الثالث الترجيح بعموم الوصف بان يكون يشمل مثل ترجيح
اصحاب الشافعي رح التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على
التعليل بالكيل لانه يتناول الاكثر الكثير وهذا باطل عندنا لان التعليل
بعلة قاصرة جائز عنده فبطل الترجيح بالعموم الذي هو زيادة

الشدى ولو كان العموم منفردا الترجحت المنفعة بعمومها على
القاصرة ولم يترجح عندهم ولان الوصف فرع النص لكونه
مستنبطا منه والنص الخاص والعام سواء عندنا وعنده الخاص
مرجح على العام فكيف صار العام اصح من الخاص وقال الاوقاني
فاسد هذا هو القسم الرابع مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي
وصف الطعم على الكيل والجنس بوحدته لان علة ذات وصف
لكونها مضبوطة اكثر تاثيرا من ذات وصفين وهذا فاسد عندنا
لان الوصف ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص الموجز
لا يترجح على المطول فكذا العلة بل الاعتبار فيه للتاثير لا للقلة
والكثرة اعلم ان الاصوليين ذكروا في الترجيح الصحيحة و
الفاسدة وطولوا كثيرا الا ان المص اقتصر على الاربعة الصحيحة
و في الفاسدة ايضا لانها هي المتداولة بين اهل الفقه لان ما سواها
من الوجوه الصحيحة يندرج فيها اذا امعن النظر اليها فكذا الفاسدة
واذا ثبت دفع المعلل بما ذكرنا اي بنوع من انواع الدفع كانت
غايته اي ثمرته ان يلجئ المعلل الى الانتقال وهو على اربعة
اقسام اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى
وهذا القسم من الانتقال انما يختص اذا كان الدفع بالممانعة بان
يعلل المعلل بوصف غير مسلم عليه عند السائل كما قال في الصبي
المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه سلط على
الاستهلاك فقال السائل لا نم انه مسلط فاشتغل المعلل الى
علة اخرى ليثبت بها كون ايداعه عند الصبي تسليطا له على

الاستهلاك او ينتقل من حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى مثاله
ما اذا علل جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل
الكتابة عن كفارة اليمين بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ
بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة
كالبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع الصرف الى الكفارة بالاجماع فان
قال الخصم انا قائل بموجبه فعندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى
الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان
العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة فيقال له هذا العقد لا يوجب
نقصانا في الرق ولكن فيه مانع اخر وهو صيرورته كالزائل عن
ملك المولى قلنا المبيع بشرط الخيار زائل عن ملكه بوجه ولهذا
لو مات من له الخيار لزم البيع ثم انه لا يمنع الصرف الى الكفارة لكونه
يحتمل الفسخ فكذا الكتابة او ينتقل الى حكم اخر وعلة اخرى بان تعذر
اثبات الحكم بالعلة الاولى فاراد اثباته بعلة اخرى كما في صورة
المذكورة لما قال السائل عندي هذا العقد لا يمنع ولكن المانع نقصان
الرق فعلل بوصف اخر فقال هذا عقد معاوضة يحتمل الفسخ فوجب
ان لا يوجب نقصانا في الرق وهذا جائز لانه انما ضمن بتعليله اثبات
الحكم الذي زعم ان خصمه ينازعه فيه فاذا اظهر خصمه فيه الموافقة
واراد ان يثبت حكما اخر مساويا للحكم الاول جاز له ان يثبته بعلة
اخرى وحكم اخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يعرف المعلل
موضع الخلاف في ابتداء تعليله او ينتقل من علة الى علة اخرى
لا لاثبات الحكم الاول ولا لاثبات العلة الاولى وهذه الوجوه صحيحة

ولكن مثل هذا الانتقال الذي يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى صحيح



الا الرابع لان منافي بهذا الانتقال يبقى انقطاعا لان من المناظرة لم ينقطع الا لانه لحقه وانما كفضل الابانة اذا كان الدليل متناهيا ولو جوزنا هذا الانتقال ولم نجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة من غير حصول المقصود الا ترى انه اذا لزمه النقض فانه يعد انقطاعا ولا يصح من المعلل ادراج وصف زايد يحصل به الاحتراز عن النقض فلان لا يصح بهذا التعليل المبتدا كان اولى ومحاجة الخليل عم من اللعين وهو نمرود بن كنعان بقوله ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي واميت انتقال الى حجة اخرى لاثبات كلامه الاول ليست من هذا القبيل لان حجة الاولى التي ذكرها كانت لازمة على اللعين لانه عم اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الاخر وذلك ليس من الاحياء والاماتة في شيء فكان اللعين يحجوها بذلك لحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا لا يتاملون في حقايق المعاني خاف الخليل عم الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا المعنى قوله الا ان الله الانتقال دفعا للاشتباه

فصل جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها شيئان الاحكام من الحل والحرمة والوجوب والفرض وغيرها وما يتعلق به الاحكام من السبب والعلة وغيرهما فان تعلق الاحكام بتعلق بها فلحق هذا الفصل بباب القياس لان القياس لا يعرف الا به ولان القياس ان تعدية على القياس لانه وسيلة متقدمة على المقاصد الا ان القياس افضل من

والوسيلة صح

اصول

اصول الشرع توجب وصالة بالحجج المتقدمة اما الاحكام فاربعة حقوق الله خالصة قيل انه تعبير والطف انه قال لان التمييز في المشروع ضعيف والمراد من حق الله ما يتعلق به النفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام وهو اتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام وهو سلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعظيما لانه تع يتعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك وحقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح ماله باباحة المالك فلا يباح الزنا باباحة المرأة وما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف وفيه حق الله لانه شرع زاجرا وحق العبد لان فيه دفعا لعار الزنا عن المقذوف وحق الله فيه غالب حتى لا يجري فيه الارث والاسقاط بالعفو وما اجتمعا فيه وحق العباد غالب كالقصاص فان فيه حق الله وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب بان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية انواع ثبت بالاستقراء عبادات خالصة كالايمان وفروعه كالصلاة والزكاة وغيرها من الاربعة وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو صحيح بدونها وهي اي العبادات الخالصة انواع ثلاثة اصول ولواحق وزوايد اما الايمان فالتصديق اصل فيه حتى لا يحتمل السقوط والاقرار ملحق بالتصديق لانه معبر عما في الضمير والزوايد في الايمان تكرار الشهادة مرة بعد اخرى والاصل في الفروع الصلاة وهي

عماد الدين ثم الزكوة المترتبة لنعمة المال وتعقد البدن اصل لان
المال وقاية له ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس فلا يصير قربة الا بواسطة
النفس وهي دون الواسطة في الزكاة لان النفس تميل الى
الشهوات وهي صفة قبح فيها ولا قبح في صفة النفس فكانت اقوى
في كونها واسطة ثم بعده الحج وهو عبادة هجرة من الاوطان و
طلان وفيه ينقطع مادة الشهوات وضعف نفسه فكان الحج
بمنزلة الوسيلة الى الصوم وبعد هذه الجملة الجهاد لانه شرع
فرض الكفاية وما يتقدم من فروض الاعيان واما الزوائد
فما سواها من نوافل العبادات وسننها لانها شرعت مكملات
للفرايض وزيادة عليها وعقوبات كاملة والمراد بكمالها ان يكون
عقوبة محضة كالحدود وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف
وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث بالقتل اما انه عقوبة فلانه
غرم مالي لحق القاتل بواسطة القتل واما انها قاصرة فلانها عقوبة
مالية ولا تتعدى انها قاصرة بالنسبة الى البدنية وحقوق دائرة
بين العبادة والعقوبة كالكفارات اما ان فيها معنى العبادة فلانها
تؤدى بما هو عبادة محضة كالصوم والاعتاق واما ان فيها معنى
العقوبة فلانها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال توجد
من العباد ويكون فيها معنى الحظر وعبادة فيها معنى المؤنة وهي
الثقل والكلفة كصدقة الفطر فان فيها جهة العبادة وهي كونها
صدقة ويشترط لادائها صفة الغنى ويشترط النية فيها وجهة المؤنة
وهي انها تجب على الانسان بسبب راس غيره ومؤنة فيها العبادة

كالعشر

كالعشر اما جهة المؤنة فيها فلان العشر سبب حفظ الاراضي لانه
يصرف الى مصارف الزكاة والفقراء الغازين الدافعين شر
الكفرة والضعفاء الداعين لهم بالنصرة كما قال عم انكم ينصرون بضعفائكم
فيكون الاراضي محفوظة بالعشر واما جهة العبادة فلان مصرفه
مصرف الزكاة واما جهة غلبة المؤنة فلانها باعتبار الاصل وهو الارض
النامية وجهة العبادة باعتبار ما هو تابع وهو محل الصرف والتابع
باعتبار الاصل راجح ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه باعتبار
تعلقه بالارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة وهي سبب الذل
في الشريعة لكونها اشتغالا عن الجهاد عقوبة الا ان الارض اصل و
التمكن من الزراعة وصف فكان معنى المؤنة فيه اصلا وحق اى
الناس حقوق الله حق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان
يتعلق بذمة العبد شيء ومن غير ان يكون له سبب مقصود يجب على
العبد اداؤه فان قلت لم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا
له قلت لان الجهاد ما شرع الا لاعلاء كلمة الله ودفع شوكة المشركين
لقوله تع وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله ولهذا جاز
الخمس لبني هاشم لانه لما لم يلزم اداؤه على العبد طاعة لم يكن من
غسالة الناس واوساخهم فتتولى اخذه وقسمه من كان خليفة
الله في ارضه وهو السلطان لانه نايب الشرع كخمس الغنائم فان
الجهاد حقه تع لانه اعزاز دينه فصار المصاب بالجهاد كله لله تعالى
كما قال تع قل الانفال لله والرسول ولكن اوجب اربعة اخماسه
للغانمين منة عليهم لان العبد لا يستحق بعمله لمولاه شيئا والعبادة

المعدن اسم لما خلقه الله تعالى في الارض من الذهب والفضة وحقوق
العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما كالدية وملك
المبيع والثمن وملك النكاح وغيرها من الحقوق كلها سواء كانت
حقا لله او للعباد تنقسم الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق
والاقرار كما هو مذهب الفقهاء ثم الاقرار صار اصلا مستبدا
خلفا عن التصديق اي عن الايمان الذي هو التصديق والاقرار
في احكام الدنيا بان يتقدم مقامه ويترتب عليه ما عليه كما في الاكراه
على الاسلام فان اقراره قام مقام مجموع التصديق والاقرار وان عدم
التصديق منه ثم صار اداء احد الابوين الايمان في حق الصغير خلفا
عن ادائه اي اداء الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين
لعجزه عن ذلك ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين اي
احدهما في اثبات الاسلام في الذي سبي صغيرا او اخرج الى دار الاسلام
وحده ثم تبعية السابي حتى ان الصبي اذا وقع في الغنيمة في سهم رجل
من الجند في دار الحرب فمات هناك يصلى عليه لثبوت حكم الايمان له
بالتبعية وليس هذا خلفا عن خلف لانه لا يكون للخلف خلف بل
كل ذلك يكون خلفا عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض
وكذلك اي كالتصديق والاقرار في انهما اصلان والبواقي خلف
عنهما الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه بلا خلاف ثم هذا الخلف
عندنا مطلق يعني الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فثبت
به اباحة الصلاة وعند الشافعي رح ضروري يعني تثبت خلفيته
لضرورة الاحتياج الى الصلاة لا لكونه رافعا للحدث فكره خلفيته

مقيدة

مقيدة بوقت قيام الضرورة حتى لم يجز اداء الفرضين بتيمم واحد لان
ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها لكن الخلافة باتفاقنا بين الماء
والتراب في قول ابي ح وابي يوسف رح استدلالا من قوله ثم الخلف
عندنا مطلق لان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم بقوله
فلم تجدوا ماء فدل ان الخلافة بين الماء والتراب كما نص على الحيض
في قوله واللائي يئسن من المحيض الاية علم ان الاشهر خلف عن الحيض
لا عن التربص وعند محمد وزفر رحمهما الخلافة بين الوضوء والتيمم
لان الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز بقوله
فتيمموا فكانت الخلافة بينهما لا بين الماء والتراب ويبتنى عليه
اي على الاختلاف المذكور مسئلة امامة المتيمم المتوضئين فانها
تجوز عندهما لانه لما كان التراب خلفا عن الماء لم يكن خلفية بين
الطهارتين فلم تكن طهارة المتيمم اضعف من طهارة المتوضئ بل
يكون خلفيتهما وعند محمد وزفر رحمهما لما كان التيمم خلفا عن الوضوء
كان المتيمم صاحب خلف فتكون طهارته اضعف والخلافة لا تثبت
الا بالنص اي بعبارته او دلالته اراد انتفاء ثبوت الخلافة بالرأي
لان الظاهر منهما كما ان الاصل لا يثبت بالرأي بل بالنص وشرطه
اي شرط كونه خلفا عن الاصل عدم الاصل للحال على احتمال
الوجود ليصير السبب منعقدا ثم بالعجز عنه يتحول الى الخلف
فيصح الخلف فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا اي فلا يكون
موجبا للخلف لانه لم ينعقد السبب موجبا للاصل حتى ان الخارج
من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع والعرق لم يكن موجبا

للتيمم ويظهر هذا في يمين الغموس فانها لما لم تنعقد موجبة للاصل
وهو البر لم تكن موجبا لما هو خلف عنه وهو الكفارة واما القسم
الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل فاربعة الاول السبب
وهو في اللغة ما يتوصل به الى المقصود وفي الشريعة ما عرفه المصنف
كما هو اقسام سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم خرج بهذا
القيد العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دالة على طريق
الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب خرج به العلة ولا وجود خرج
به الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل اي لا يكون له تاثير في وجود
الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة خرج به السبب الذي له شبهة
العلة والسبب الذي فيه معنى العلة لكن يتخلل بينه وبين الحكم
اي بين وجود السبب ووجود الحكم علة لا تضاف الى السبب
اي لا يكون مستفادة منه كالدلالة يعني اذا دل انسان انسانا ليسرق
مال انسان او ليقتله ففعل المدلول لم يضمن الدال شيئا لان
الدلالة سبب محض وقد تخلل بينه وبين حصول المقصود
ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي يباشره المدلول
باختياره فلم يمكن اضافته الى السبب فان قلت هذا منقوض بما
قالوا اذا سعى انسان الى الظالم في حق آخر بغير حق حتى غرمه مالا
يجب الضمان على الساعي وبدلالة المحرم انسانا على صيد فقتله
يجب على الدال ضمان الصيد قلت ذلك قول بعض مشايخنا
لكثرة السعاة في قصدوا زجرهم عن ذلك بتلك الفتوى دون
قول المتقدمين ودلالة المحرم جناية لانه التزم بعقد الاحرام الامن

ش
والحلف على مس السماء فانها لما انعقدت موجبة للبر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة صح

الصيد عنه فتكون الدلالة مزيلة للامن عنه فتكون جناية فيجب الضمان
عليه كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا لما التزمه
من الحفظ فان اضيفت العلة اليه بهذا هو القسم الثاني اي لو
كانت العلة المتخللة بين السبب والحكم مضافة الى السبب
صار للسبب حكم العلل حتى صار الحكم مضافا اليه كسوق الدابة
وقودها فان كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطئها حالة
السوق والقود وقد تخلل بينه وبين التلف ما هو علة وهو فعل
الدابة لكن هذه العلة مضافة الى السوق والقود لانهما اكرها الدابة
على الذهاب فيكون لهذا السبب حكم العلة لكونه علة العلة في
الحقيقة والحكم يضاف الى علة العلة اذا لم تكن العلة صالحة لاضافة
اليها وهنا العلة غير صالحة لان فعل العجماء جبار فيكون فعل الدابة
مضافا الى السائق والقائد فيكون التلف مضافا اليه فيما يرجع الى
بدل المحل وهو الضمان واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون
مضافا اليه حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص
فان قلت الحكم فيهما على السير لا على الاتلاف وهو مما لزم ضمانا فكان
ينبغي ان لا يجب الضمان قلت القود والسوق مشروط بالسلامة
لا على الاطلاق والقصد ليس بشرط في الضمان في حقوق العباد
واليمين بالله تعالى قبل الحنث او بالطلاق او بالعتاق والمراد
من اليمين بالطلاق والعتاق تعليقهما بالشيء كقولك ان دخلت
الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت حر والمراد بالتعليق
الذي هو على المعلق به وهو قولك انت طالق يسمى سببا مجازا

يعني ايهم القسم الثالث لان اليمين شرعت للبر سوا كانت بالله او
بغيره والبر فقط لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله ولا الجزاء
في اليمين بغير الله لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث
لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشيء
سببا لثبوته وطريقا اليه فلما كان اليمين او المعلق بالشرط يحتمل
ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي سببا للكفارة والجزاء مجازا
باعتبار ما يؤول وهذا عندنا وعند الشافعي رح صار اليمين والمعلق
بالشرط سببا هو بمعنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند
الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط فكان كل
واحد منهما سببا في الحال لا علة باعتبار تاخر الحكم ولكن في معنى العلة
باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط واذا كان في الحال
سببا بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان
السبب لا ينعقد في غير محله ولكن له اي للمعلق الذي سميناه
سببا مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة للجزاء من
حيث الحكم وعند زفر رح هو خال عن شبهة العلية كما هو خال عن
حقيقة العلية حتى يبطل التنجيز التعليق بهذا الثلث للطلاق فعندنا
وعنده لا وثمرة النزاع ما اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت
طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا فتزوجت بزوج اخر ودخل بها ثم عادت
الى الاول بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعند
زفر رح تطلق وذلك لانه ليس للمعلق شبهة السببية عنده
بوجه اذ لا بد للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه والتعليق بالشرط

...يبطله ح

حائل بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية واذا لم يبق
له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سببا
في الزمان لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال
حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج اخر وهو
في الحال يمين ومحلها ذمة الحالف فيبقى ببقائها ولا يبطل بالتنجيز
ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحل في الحال
وعندنا التنجيز يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج اخر اليه ثم
وجد الشرط لا يقع شيء لان التعليق بمنزلة اليمين واليمين ما
شرعت للبر والبر لا يحصل غالبا الا بان يكون مضمونا بالجزاء على
معنى انه يجب الجزاء بترك البر ليتحقق معنى الحمل او المنع فلما كان
مضمونا بالجزاء صار للجزاء في الحال شبهة الثبوت ليكون اليمين من
تحقيقا كالمغصوب فانه مضمون بالقيمة فيكون للمغصوب حال
قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة
والرهن والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت
بوجه لما صحت هذه الاحكام لان قدر ما وجد من الشبهة لا
يبقى الا في محله يعني لا بد لشبهة السبب من محل يبقى فيه كالحقيقة
يعني كحقيقة السبب ولا يستغنى عن المحل اذ شبهة الشيء لا
تثبت الا فيما تثبت حقيقته الا يرى ان شبهة البيع لا تثبت
في صيد الحرم لان حقيقته لا تثبت فيه فاذا فات المحل بطل يعني
بتنجيز الثلاث فقد فات المحل فبطل شبهة الثبوت فيبطل التعليق
لان التعليق ثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت

قبل وجود الشرط والشيء متى ثبت بصفة في الشرع لا يبقى
بدون تلك الصفة بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة
ثلاثا فيه اشارة الى الجواب عما قال زفر ان بقاء التعليق لا
يحتاج الى بقاء المحل بدليل صحة تعليق الطلاق في المطلقة ثلاثا
بالملك ابتداء بدون المحل فلأن يبقى بدونه كان اولى لان البقاء
اسهل من الابتداء لان ذلك الشرط في حكم العلل من حيث ان
النكاح يثبت به مالكية الطلاق ومن حيث ان ملك اليمين في
الرقيق يثبت به مالكية الاعتاق فصار النكاح بمعنى علة العلة
للطلاق فيثبت له شبهة العلة وتعلق الحكم بحقيقة العلة لا يصح
كما لو قال ان اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة العلة
يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل
التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار التعليق بشرط
في حكم العلل معارضا اي مانعا لتلك الشبهة وهي شبهة وقوع الجزاء
وثبوت الشبهة للمعلق مثل تعلق الشرط السابقة عليه اي على
الشرط ونتيجته ان شبهة التعليق في الحال يقتضي المحلية بمعنى التعليق
باعتبار كونه سببا مجازا يقتضي المحلية في الحال وثبوت شبهة
وقوع الجزاء قبل وجود الشرط وكونه معلقا بما هو علة ملك يقتضي
بطلانه فصار معارضا منه قطعا فلا يحتاج الى المحل والايجاب
المضاف كقولك انت طالق غدا سبب للحال الا ان حكمه تأخر
بواسطة الاضافة يؤيد ذلك ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر
الى عدة من ايام اخر لا يخرج شهود الشهر من ان يكون سببا في حقه

مثله

مثله في صحة المقيم حتى صح الاداء منه وهو من اقسام العلل على ما
يجيء في اقسامها اي سنذكره ان شاء الله تعالى وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا في
اليمين بالطلاق والعتاق ومن هذا عرف ان اقسام السبب ثلاثة
سبب حقيقي وسبب مجازي وسبب في معنى العلة والسبب الذي
له شبهة العلة هو السبب المجازي وجه الحصر ان المفضي الى الحكم
اما ان يكون في الحال او في المآل والثاني هو السبب المجازي والاول
اما ان يكون له تأثير او لا فالاول السبب الذي في معنى العلة والثاني
السبب الحقيقي والثالث اي الثالث من اقسام ما يتعلق به الحكم العلة
وهي ماخوذة من العلل وهي الشربة بعد الشربة وسمي الامر المثبت
للحكم في الشرع به لتكرر الحكم بتكررها وفي الشريعة ما عرفه المص وهو ما
يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته احترز به عن الشرط ابتداء اي بلا
واسطة احترز به عن السبب والعلامة وعلة العلة والتعريفات
وهذا التعريف يشمل العلل الموضوعة كالبيع والنكاح وغيرهما
والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالعلل المؤثرة في القياسات وهي
سبعة اقسام اعلم ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلاثة
احدها ان يكون علة اسما بان يكون في الشرع موضوعة لموجبها و
يضاف ذلك الحكم الموجب اليها بلا واسطة والثاني ان يكون علة معنى
بان يكون مؤثرا في ذلك الحكم وثالثها ان يكون علة حكما بان يكون
بحيث يثبت الحكم عند وجودها من غير تراخ وهي باعتبار استكمال
هذه الاوصاف وعدم استكمالها منقسمة الى سبعة اقسام الاول
علة اسما اي صورة وحكما ومعنى كالبيع المطلق فانه موضوع للملك

والملك مضاف اليه لا بواسطة وعلة معنى لانها تؤثر فيه اذ هو
مشروع لاجله وعلة حكما لانه يثبت الملك عند وجوده ولا يتراخى
عنه وعلة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط فان هذا
الايجاب علة اسما لانه موضوع في الشرع لها ويضاف الحكم اليه
عند وجود الشرط فيقال هذا الطلاق واقع بالتطليق السابق
وليس علة حكما اذ الحكم تتأخر عنه الى وجود الشرط فيقال هذا الطلاق
واقع بالتطليق السابق ولا معنى اذ لا تاثير له فيه قبل وجود الشرط
واليمين بالله بالنسبة الى الكفارة من هذا القبيل لان الكفارة يضاف
اليها فيقال كفارة اليمين كذا في جامع الاسرار وتعامل ان يقول
انهم فسروا العلة اسما بانها التي تكون موضوعة في الشرع لحكمها
واليمين بالله ليس بموضوع للكفارة بل للبر فلا يكون من هذا القبيل
بهذا التفسير وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فان
البيع علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت
الملك لكن الحكم وهو ثبوت الملك متراخ فلا يكون علة حكما اورد
المص لهذا القسم ثمة امثلة اخرها ما ذكره الثاني قوله والبيع الموقوف
بان يبيع انسان مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى للملك
وليس بعلة حكما لتراخي الملك الثابت الى زمان اجازة المالك
والايجاب المضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى وقت
فانه علة اسما ومعنى لا حكما لتاخره الى زمان ما اضيف اليه ونصاب
الزكاة قبل مضي الحول فانه علة اسما لانه وضع لوجوب الزكاة و
يضاف اليه الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر في وجوب الزكاة

لان

لان الغناء يوجب الاحسان الى الفقراء والغناء يحصل بالنصاب
لا حكما لتاخر وجوب الاداء الى حولان الحول وعقد الاجارة هذا
هو المثال الخامس فانه علة للملك المنفعة اسما لانه وضع
له والحكم يضاف اليه ومعنى لتاثيره فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة
لا حكما لان حكمه ملك المنافع التي توجد من الاجارة وهي
معدومة والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا للملك فلا يكون علة حكما
وعلة يعني الرابع علة في حيز الاسباب اي في مكانها والمراد به مشابهتها لها
ولما شبهة بالاسباب نفسره لشراء القريب فانه علة للملك في
القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطته
من حيث انه موجب الثاني بواسطة العلة كان الشراء سببا ومن
حيث ان الواسطة من احكامه وكان العتق مع علته وهي الملك
مضافا اليه كان علة تشبه الاسباب ومرض الموت وهو علة اسما
لحجر المريض من التبرعات فيما هو حق الوارث لاضافة الحكم اليه
يقال انه يحجر عن التصرف العلاق لكونه في مرض الموت ومعنى
لانه مؤثر في الحجر وليس بعلة حكما لتراخي حكمه الى اتصاله بالموت
لان الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض بل اذا اتصل الموت به يثبت
الحجر مستندا ولكنه يشبه الاسباب من حيث ان الحكم يثبت به
والتزكية عند ابي ح رح يعني تعديل الشهود عند ابي ح علة للحكم
الثابت بالشهادة وشبهة بالسبب اما انها علة فلانها في معنى علة
العلة للحكم بالرجم فيما اذا شهد واربعة على محصن فان الشهادة
بدون التزكية لا يوجب الرجم فكانت التزكية علة العلة وعلة العلة

مع حكمها مضافة الى الحكم فاذا رجع المزكون ضمنوا الدية عنده ولا
يضمنون عندهما لانهم اثنوا على الشهود خيرا فكان بمنزلة ما لو اثنوا
على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن واما انها شبيهة بالسبب
فلوجود الواسطة بينها وبين الحكم وهي شهادة الشهود وكذا الى
آخر ما ذكر من الامثلة كلها هو علة العلة فانها علة تشبه الاسباب فكانت
العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما
ان الحكم يضاف الى العلة هناك دون الصفة فههنا يضاف ايضا
الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة تضاف الى
الاولى كانت علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت
شبها بالسبب وهذا هو السبب في معنى العلة بعينها اورد الشيخ
في الموضعين متابعا لفخر الاسلام فانه اورده في باب تقسيم السبب وفي
باب تقسيم العلة باعتبار الشبهين اعلم ان هذا التقسيم اما بالنسبة الى
العلة اسما ومعنى لا حكما كالمرض واما الى العلة معنى لا حكما ولا اسما كالتزكية
واما شبهها في كونها علة العلة مثل شراء القريب وغيره فتكون ستة
الاقسام ستة لكن ما لا يمكن وجوده بدون كل واحد منها وكذا لا يمكن
كل واحد منها بدونه جعله قسما آخر ووصف له شبهة العلل اي
الحاصل وصفا لا يكون علة حقيقة ولا سببا حقيقيا ولكن يكون
له شبهة العلل كاحد وصفي العلة التي هي ذات وصفين فان
كل واحد من وصفيها له شبهة العلة حتى لو وجد احدهما قبل الآخر
لا يكون سببا محضا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو
مؤثر في اثبات الحكم اذ لو لم يكن له مدخل في التاثير لكان الآخر وحده

كانت الاولى صح

هو العلة ولم تكن العلة ذات وصفين والتقدير بخلافه فلا يكون
سببا محضا بل يكون له شبهة العلة ولم يكن علة ايضا لان العلة
هي المجموع لا هو وحده ولهذا جعلنا الجنس والقدر علة محرمة للنسيئة
لان في النسيئة شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة واذا كان
فيه شبهة الفضل يثبت بشبهة العلة ولا يثبت به حرمة الفضل
لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة فلا يثبت بما هو دونها في الرتبة
وعلة معنى وحكما لا اسما كآخر وصفي العلة فان الوصف الذي
يوجد آخرا علة معنى لانه مؤثر في الحكم وحكما لان الحكم يوجد عنده لا
اسما لانه وحده ليس بموضوع للحكم لان الموضوع له هو المجموع فلا يكون
احدهما علة حقيقة وانما يضاف الحكم الى الوصف الآخر دون
الاول لانه يرجح على الاول في التاثير لوجود الحكم عنده كما لو قال
لامراته ان دخلت هاتين الدارين فانت طالق فان وجد دخولها
في الملك تطلق وان وجد احدهما في غيره لا تطلق ولو وجد الاول في الملك
والثاني في غير الملك لا تطلق اتفاقا ولو وجد الاول في غير الملك والثاني
في الملك تطلق عند علمائنا خلافا لزفر فعنده لا تطلق في الصورة
الاخيرة كما في الثانية والثالثة وعلة اسما وحكما لا معنى هذا هو القسم
السابع كالسفر والنوم للترخص والحدث فان السفر علة للترخص
اسما لانها تضاف اليه في الشرع يقال رخصة السفر الافطار والقصر
وحكما لانها يثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها
ليس نفس السفر بل المشقة لانها هي المؤثر في اثبات الرخصة والنوم
المخصوص بالحدث بالنسبة الى الحدث فانه علة للحدث اسما لان

للحدث يضاف اليه وهكذا لانه يثبت عنده وليس بعلة معنى لانه ليس
بموثر فيه وانما الموثر خروج النجس لكن لما كان الاطلاع على حقيقته
متعذرا وكان النوم المخصوص سببا ظاهرا لخروج النجس اقيم مقامه
ودار الحكم عليه معه اعلم ان هذه الاقسام التى ذكرها المص هى ستة
اقسام من الاقسام السبعة التى خرجت من التقسيم على الوجه
الذى ذكرنا لان القسم الرابع وهو ما عبر عنه بقوله علة فى حيز الاسباب
ما لها اما انها علة اسما ومعنى لا حكما واما انها علة معنى لا حكما ولا اسما
ولكن المص لشبهه بالاسباب جعله قسما اخر كما ذكرنا والقسم الخامس
الذى عبر عنه بقوله ووصف له شبهة العلل هو علة معنى لا حكما
ولا اسما وبقى من تلك الاقسام قسم اخر لم يذكره المص وهو العلة حكما
لا اسما ولا معنى وذلك كالشرط الذى سلم عن معارضة العلة مثل
حفر البئر فتصير الاقسام ثمانية وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها
على الحكم فيها بالحقيقة لان العلة العقلية مقارنة مع معلولها زمانا
اتفاقا كحركة الاصبع مع الخاتم واختلفوا فى جواز تقدم العلة الحقيقية
الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون الى وجوب مقارنتها مع
المعلول وهو مختار المص واليه اشار بقوله بل الواجب اقترانهما
معا كالاستطاعة مع الفعل وذهب بعض الى وجوب تقدمها
بحسب الزمان لان العلل الشرعية موصوفة بالبقاء ولها حكم الجواهر
ولهذا ينفسخ العقود الشرعية بعد مدة فلا بد ان يثبت الحكم عقيب
العلة ضرورة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين قلنا ان
الفسخ ورد على الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انه باق فذلك ضرورى

تلبث

تلبث دفعا لحاجة النفس الى الفسخ ولا يثبت البقاء فيما وراء موضع
الضرورة وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول
كالسفر اقيم مقام المشقة ومثال اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار
عن المحبة اقيم مقام المحبة فى قول الرجل لامراته ان كنت تحبينى فانت
طالق فاذا اخبرت عن المحبة طلقت ولكنه يقتصر على المجلس حتى
لو اخبرت خارج المجلس عن المحبة لا تطلق لان التعليق بمحبتها
يشبه تخييرها من حيث ان فيه جعل الامر الى اختيارها والتخيير
يقتصر على المجلس والفرق بين السبب والدليل ان السبب
لا يخلو عن تاثير له فى المسبب والدليل يخلو عن ذلك وانما يحصل
به العلم بالمدلول لا غير وذلك اما لدفع الضرورة والحرج كما فى
الاستبراء فان الموجب له هو اشتغال رحم الامة بماء الغير فالاحتراز
عن سقى مائها واجب لقوله عم من كان يؤمن بالله واليوم الاخر
فلا يسقين ماءه زرع غيره ولكن لما كان اشتغال رحمها بماء الغير
امرا خفيا اقيم الدليل عليه وهو حدوث الملك فيها مقامه
دفعا للضرورة احتياج النفس الى معرفته لعجزه عن معرفته لانه
بحدوث الملك يتمكن من وطيه ووطيه سبب لاشتغال
رحمها بمائه وغيره اى غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة فانها اقيمت
مقام الدخول وكذا النكاح اقيم مقام العلوق فى ثبوت النسب
او للاحتياط اى يكون اقامة السبب مقام المسبب او الدليل
مقام المدلول فى ثبوت الحكم لاجل الاحتياط كما فى تحريم
الدواعى الى الوطى من النظر وغيره اقيمت مقام الوطى

في طريقة لاجل الاحتياط او لدفع الحرج كما في السفر والطهر الخالي عن
الجماع فانهما اقيما مقام المشقة والحاجة الى الطلاق والفرق بين
الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والنحو لا يمكن الوقوف على
الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج يمكن مع نوع مشقة كالسفر اقيم
مقام المشقة بحسب الاشخاص ولكن فيه حرج والثالث من
اقسام ما يتعلق به الاحكام الشرط وهو في اللغة العلامة وفي
الشريعة ما ذكره المص وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب
اي دون ان يكون مؤثرا في وجوده احترز به عن العلة ولا بد ان
يزيد ههنا قيدا اخر وهو ان يكون خارجا عن ماهية ذلك الشيء ليخرج
به جزؤه فانه ايضا مما يتوقف عليه وجود ذلك الشيء وليس
بمؤثر فيه وهو اي ما يطلق عليه اسم الشرط خمسة ما هو شرط
محض وهو الذي يتوقف انعقاد العلة المعلقة على وجوده مثل
دخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق به في قوله ان دخلت
الدار فانت طالق فان انعقاد قوله انت طالق علة لوقوعه فوقوع
الطلاق موقوف على وجوده وليس له تاثير فيه وشرط هو في حكم
العلل يعني يقوم مقام العلل في اضافة الحكم اليه كحفر البئر في
الطريق فانه شرط لتلف ما تلف بالسقوط وذلك لان علته هو
السقوط وعلة السقوط الثقل والمشي سبب محض للسقوط
لانه مفض اليه في الجملة وليس بعلة لانه قد وجد المشي فيه بلا وقوع
ولكن الارض كانت مانعة من تاثير العلة وهي الثقل وكان
تاثيره موقوفا على زوال المانع وكان حفر البئر ازالة للمانع وايجادا

للشرط

للشرط والشق الزق الذي فيه مائع فانه شرط السيلان لان علته
هي سيلانه ولكن الزق كان مانعا وكان تاثيره موقوفا على زوال ذلك
المانع فكان الشق ازالة للمانع وايجادا للشرط فثبت انهما شرطان
لا علتان لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل
والسيلان امران طبيعيان يحدثان عليهما من غير اختيار منهما فلا
يمكن اضافة الحكم اليهما فاضيف الى الشرط وشرط له حكم الاسباب
وهو الشرط الذي يتخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار
لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون سابقا على
ذلك الفعل الاختياري حتى يتصل فاعل مختار احترازا عما
يتخلل بينه وبين مشروطه فعل طبيعي كحفر البئر وبقولنا لا يكون ذلك
احترازا عما كان منسوبا الى الشرط لانه يكون فيه معنى العلية كما في فتح
باب قفص عند محمد وبقولنا ويكون سابقا احترازا عما كان وجوده
متاخرا عن صورة العلة كدخول الدار في قوله ان دخلت الدار
فانت طالق فان وجود الدخول ههنا متاخر عن صورة العلة و
هي قوله انت طالق لانه وجد المتكلم به سابقا على وجود الدخول
وان كان وجود الدخول متقدما على انعقاده فهو شرط محض واما
كان هذا الشرط في حكم الاسباب باعتبار تقدمه على العلة حتى كان
الشرط متقدما على العلة كان مشابها للسبب في التقدم وفي كونه
مفضيا الى ذلك الشيء ولا يكون شرطا محضا لان حال الشرط
قد يتقدم على صورة العلة كالشهادة في النكاح وهو متقدم على
العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول لا ينكر تقدم

علة صح

الشرط على صورة العلة فانه لا يخرج به عن الشرطية ولكنا نقول اذا
تقدم لم يتمحض شرطا بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث
ان تقدم وجوده لا يخرج عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود
العلة كالسبب الحقيقي كما اذا حل قيد عبد حتى ابق فان حله
شرط لتلف العبد باباقه لان علته فعل الاباق ولكنه مشروط
بزوال المانع الذي هو القيد فكان الحل ازالة للمانع وايجاد الشرط
فكان شرطا ايضا وهو متقدم على فعل الاباق الذي هو العلة صورة
ومعنى فيكون شبيها بالسبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى
العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة و
حادثة به كقود الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الاباق غير
حادث بالشرط بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع نسبته عن
الشرط من كل وجه وكان التلف مضافا الى العلة المعترضة لا
الى ما سبقه من الشرط فلا يضمن الحال قيمة العبد ولا يلزم علينا
اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الامر وان اعترض
فعل مختار على الامر لان الامر بالاباق استعمال له فاذا اتصل به
الاباق يصير غاصبا له بالاستعمال وعلى هذا قال ابو ح وابو يوسف
رح في فتح باب قفص فطار الطير لا يضمن الفاتح لانه اعترض عليه
فعل مختار وقال محمد والشافعي رح يضمن لان الطيران عادة
للطير والعادة اذا تأكدت صارت طبيعة فصار بمنزلة سيلان
الدهن والشرط اسما لا حكما وهو ما يفتقر الحكم الى وجوده ولا يوجد
عند وجوده فمن حيث انه يتوقف الحكم عليه سمي شرطا ومن حيث

انه

انه لا يوجد الحكم عنده لا يكون شرطا حكما وذلك كاول الشرطين
في حكم يتعلق بهما كقوله لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار
فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد اولا يكون شرطا اسما
اي صورة من حيث انه يفتقر الحكم اليه في الجملة لا حكما لان حكم
الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف الى الاخر منهما ويسمى
الاول شرطا اسما لا حكما فلو دخلت المرأة في المثال المذكور بعد
ابانها الزوج احدى الدارين حالة البينونة ثم نكحها الزوج فدخلت
الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر وجه قوله ان هذا الشرطين
من الحكم على السواء لانه صيرهما شيئا واحدا في وجود الجزاء وفي احدهما
شرط الملك فكذلك في الاخر ولنا ان الشرط الاول لما لم يكن
شرطا حكما لم يحتج الى وجود الملك عند وجوده لان الملك انما شرط
لنزول الجزاء وعند وجود الشرط الاول لا ينزل الجزاء فان قلت
لا نسلم ان الاول يسمى شرطا بل الشرط هو المجموع قلت اجمع الائمة على
تسميته شرطا والمنع من تسميته شرطا يكون من الغالي للاجماع والشرط
هو كالعلامة يعني القسم الخامس من اقسام الشرط شرط هو مثل
العلامة الخالصة كالاحصان في الزنا على ما يجيء تقريره في العلامة
وانما يعرف الشرط بصيغته اي لا ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط
وفيه رد لمن قال صيغة الشرط قد يخلو عن معنى الشرط كقوله تعالى
فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على سبيل التغليب اذ
العادة الغالبة ان الانسان يكاتب عبده اذا راى فيه خيرا لا انه
شرط حقيقي اذ الكتابة يجوز وان لم يعلم فيهم خيرا قلنا هذا الكلام

يودى الغاية وكلام الله منزه عن ذلك والمراد ما لا يسر المذنب لا
الايجاب والكناية انما تعبر سندونه اذا علم منهم حيز حروف الشرط
او دلالته اى دلالة لا يعلث شىء معنى الشرط كالصيغة كقوله المراة
التى اتزوج طالق ثلاثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف فى
النكرة لان التزوج دخل على امراة غير معينة فكانت نكرة والوصف
فى النكرة معتبر فتعلق بها به فصلح دلالة على الشرط فصار كانه قال ان
تزوجت امراة فهى طالق ولو وقع اى وصف التزوج فى المعين
بان اشار الى المعينة وقال هذه المراة التى اتزوجها طالق او قال
هذه المراة طالق لما صلح دلالة اى لا يصلح الوصف دلالة على الشرط
لان الوصف فى المعين لغو لانه للتعريف ومتى حصل التعريف بالاشارة
لا يحتاج الى تعريف آخر لان الاشارة ابلغ فى التعريف فبقى قوله
هذه المراة فيلغو فى الاجنبية ويتنجز فى امراته ونص الشرط
يعنى صريح الشرط يجمع الوجهين اى المعين وغير المعين حتى لو قال
ان تزوجت امراة فهى كذا او قال ان تزوجت هذه المراة فهى
كذا يقع الطلاق فى الصورتين بالتزوج والرابع من الاقسام
الاربعة المذكورة فى اول الفصل العلامة وهى فى اللغة الامارة
كالمنارة للمسجد وفى الشريعة ما ذكر فى المتن وهو ما يعرف الوجود
اى وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود كالاحصان
وهو عبارة عن اجتماع سبعة اشيا العقل والبلوغ والحرية والنكاح
الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر فى صفة
الاحصان والاسلام فان قلت اذا كان الاحصان عبارة عن اجتماع

سبعة

سبعة اشياء ومن جملتها كون من الزوجين مثل الآخر يلزم
الدور قلت المراد من الاحصان فى التعريف اجزائه والست
المذكورة مجازا والاحصان المصطلح انما يكون اذا كانا متلبسين بها
قال شمس الائمة شرط الاحصان على الخصوص شيئان الاسلام
والدخول بالنكاح الصحيح واما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية
للعقوبة لا شرطا الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة
وانما قلنا ان الاحصان علامة وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لا
يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان
لو وجد بعد الزنا لا يثبت وجوب الرجم ومعلوم انه ليس بعلة ولا
سبب ايضا لانه ليس بطريق مفضى اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف
اليه وجوبا به ولا وجودا عنده وجوده ولكنه عبارة عن حال فى
الزانى يصير الزنا فى تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا
حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا هذا هو مختار
بعض المناظرين واما مختار المتقدمين واكثر المناظرين ان الاحصان
بمعنى المثابة وقولهم متعلق به وجوده غير مسلم لان الزنا لا يوجب
الرجم بدونه كالسرقة لا يوجب القطع بدون النصاب وهو شرط
بلا شبهة فلذا الاحصان حتى لا يضمن شهوده اى شهود الاحصان
اذا رجعوا الى هذه نتيجة كون الاحصان علامة وليس بشرط
حقيقى بل هو شرط مجازا يعنى اذا رجع شهود الاحصان بعد
الرجم مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم لا يضمنون دية المرجوم
لان الاحصان علامة والعلامة غير صالحة بخلاف العلة لما ذكرنا انها

شرط لوجوب الرجم لان الشرط
ما يتوقف عليه وجود الحكم
والاحصان
صح

لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليها بخلاف ما
اذا اجتمع شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم
يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح كالعلة عند
تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وثبوت التعدي منهم
وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم
والجواب ان الاحصان علامة فلا يصلح للخلافة ولئن سلمنا انه شرط
عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط ايضا
لا يضمنون عند صلاح العلة للاضافة وههنا شهود العلة وهي الزنا
صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند
امكان العمل بالاصل ولهذا لا يضاف الحكم الى شهود الشرط اذا
رجع شهود الشرط واليمين بل الضمان على شهود اليمين خاصة لان شهود
التعليق شهود العلة باعتبار ان الشرعي لما شهدوا وقضى القاضي
بشهادتهم فقد ثبت للمعلق اتصال بالمحل لوجود الشرط فيصح
تسميتهم شهود العلة اما اذا رجع شهود الشرط خاصة قال شمس
الائمة لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان اذا رجعوا خاصة
وقال فخر الاسلام يجب عليهم الضمان لما ذكرنا في تعليل بعض المشايخ
على ان هذا الشرط وهو الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد
عقوبة والاحصان فضائل حميدة ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع
الى الفضائل الحميدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه **فصل**
في بيان الاهلية لما فرغ عن بيان الحجج وما يتعلق بها شرع في بيان الاهلية
اذ الخطاب لا يثبت في غير الاهل العقل معتبر لاثبات الاهلية اي

اهلية

الاهلية للخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح
فكان معتبرا له وانه خلق متفاوتا فكم من معتبر يستخرج بكفايته
ما يعجز عنه الكبير وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا يعني لا مدخل
له في معرفة حسن الاشياء وقبحها ولا في ايجاب شيء وتحريمه دون
السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل وهو قول اصحاب
الشافعي رح حتى ابطلوا ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وعدم
اعتبار عقله وقالت المعتزلة انه اي العقل علة موجبة لما استحسنه
على سبيل القطع مثل معرفة الوهية الصانع محرمة لما استقبحه فوق
العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها
بخلاف العلل العقلية فانها موجبة بنفسها وغير قابلة النسخ و
التبديل فلم يجوزوا ان يرد الشرع بما لا يدركه العقل فان قلت
اتفق اهل القبلة على ان في الشرع ما لا يدركه العقل كاعداد الركعات
ومقادير الزكوات وغيرها قلت ارادوا به ما لا يدرك العقل
تحققه في نفسه كما ستذكر انه نوع استحالة مثل رؤية الله تعالى في
الاخرة بلا كيف ولا جهة ومثل ان يكون الكفر والمعاصي داخلة تحت
ارادة الله تعالى لان كلا منهما مما يستقبحه العقل وما ذكروا من الامثلة
ليست كذلك اذ يدرك العقل جوازها من غير استحالة غاية
الا يكون وجه حكمتها غير مدرك بالعقل مع كونه في ذلك بنفسه
ابراهيم عم فانه قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين
وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحي الي
ولو لم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال

مهين وقالوا الاعذار لمن عقل في الوقف اي التوقف عن الطلب اي
طلب الايمان وترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان ومن
لم تبلغه الدعوة اصلا ونشأ على شاهق الجبال اذا لم يعتقد
ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل لما
في الشرايع فعذر وحتى يتقدم عليه الحجة وهكذا روي عن ابي حنيفة ره و
عليه مشايخنا من اهل السنة حتى قال الشيخ ابو منصور في الصبي
العاقل انه يجب عليه معرفة الله وحملوا قوله عم رفع القلم عن
ثلاث الحديث على الشرايع لكن هذا القول موافق لقول المعتزلة
من حيث الظاهر الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون
الموجب هو الله تع والعقل معرف لا آلة به والصحيح الموافق لظاهر
النص وظاهر الرواية ما قاله صاحب التقويم وفخر الاسلام وذكر النص
بقوله ونحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد
العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة
يتمكن فيها من التامل والاستدلال لان بان بلغ في شاهق الجبال ومات
من ساعته واذا اعانه الله تع بالتجربة وامهله لدرك العواقب
لم يكن معذورا لان الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة دعوة
الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة
واذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان لاستخفافه بالحجة فلا يكون
معذورا وان لم تبلغه الدعوة ان هذه ملاك للوصال وليس على حد
للامهال دليل يعتمد عليه وما قيل انه مقدر بثلاثة ايام اعتبارا بالخيار
بالمرتد فانه يمهل ثلاثة ايام ليس بقوي لان مدة التجربة تختلف باختلاف

الاشخاص

الاشخاص لان العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدي في زمان قليل
ما لا يهتدي غيره في زمان كثير فيفوض تقديره الى الله تع اذ هو العالم
بمقدارها في حق كل شخص فيعفوا عنه قبل ادراكها ويعاقبه بعد
استيفائها وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او
اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم
هو السمع دون العقل ومن قتل من لم تبلغه الدعوة ضمن لان
كفرهم معفو عندهم وصاروا كالمسلمين في الضمان وعندنا لم يضمن
وان كان قتله حراما قبل الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد
ادراك مدة التامل لا يكون عفوا وكان قتلهم مثل نساء اهل الحرب
فلا يضمن ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم لعدم ورود الشرع
به متمسكين بقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي العذاب
قبل البعثة ولما انتفى العذاب انتفى حكم الكفر وبقوا على الفطرة و
عندنا يصح ايمان الصبي العاقل وان لم يكن مكلفا اي بالايمان لان
وجوبه بالخطاب وهو ساقط بقوله عم رفع القلم عن ثلاث عن
صبي حتى يحتلم الحديث والجواب عنهم يحتمل ان يراد من العذاب
المنفي العذاب الدنيوي فلا ينهض حجة والاهلية نوعان اهلية وجوب
وهي صلاحيته لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه وهي بناء على قيام
الذمة اي اهلية نفس الوجوب لا يثبت الا بعد وجود ذمة
صالحة وهي محل الوجوب والذمة في اللغة العهد وفي الشرع نفس لها
عهد سابق والمراد بالنفس ما يشير اليه كل احد بقوله انا وبالعهد
السابق العهد الذي عاهد الانسان به يوم الميثاق والادمي يولد

به صح

وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك
الرقبة بشراء الولي ويجب عليه الثمن ولو انقلب طفل على مال انسان
فاتلفه يضمن والجنين قبل انفصاله من الام جزء لها من وجه ولهذا يعتق
بعتقها ويدخل في البيع تبعا لها ولكنه لما كان منفردا بالحياة ومعدا
للانفصال لم يكن جزءا لها مطلقا فلم تكن له ذمة كاملة حتى يصلح لان
يجب له الحقوق من العتق والارث والوصية والنسب ولم يجب
عليه الحقوق حتى لو اشترى الولي شيئا له لا يجب عليه الثمن ولا يجب
عليه نفقة الاقارب واذا انفصل عنها ظهر له ذمة كاملة فصار اهلا
لوجوب الحقوق عليه كالبالغ غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه
بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار لتحقق الابتلاء وقد لم يتصور
ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب ولا يثبت لعدم حكمه
كما ينعدم الحكم لعدم محله كبيع الحر فما كان من حقوق العباد من
الغرم كضمان الاتلاف والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات و
الاقارب لزمه اي الصبي اما نفقة الزوجات فلانها صلة شبيهة
بالعوض اذ تجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس حصل
عوضه واما نفقة الاقارب فمؤنة متعلقة باليسار ولهذا لا يجب على
المعسر والمقصود ازالة حاجة القريب بوصول كفايته اليه وذلك
بالمال بغيره واداء وليه كادائه فكان الوجوب غير خال عن حكمه
وما كان عقوبة كالقصاص او جزاء كحرمان الميراث لم يجب عليه اي على
الصبي لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل ولا
يلزم عليه جواز ضربه عند اساءة الادب مع انه نوع جزاء لانه من باب

التاديب

التاديب وليس بجزاء على الفعل كضرب الدواب وحقوق الله تعالى
يجب على الصبي متى صح القول بحكمه اي بحكم وجوب حقوق الله تعالى
كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة
فيهما تبع غير مقصودين والمقصود منهما المال واداء الولي في ذلك
كادائه ومتى بطلت بحكمه لا تجب كالعبادات الخالصة كالصلاة
والصوم والحج وغيرها اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل
التعظيم ولا يتصور ذلك من الصبي والعقوبات كالحدود والقصاص
لانعدام حكمه وهو المواخذة بالفعل والاهلية اي النوع الثاني من نوعي
الاهلية اداء وهي نوعان باعتبار قاصرة تبتني على القدرة القاصرة
من العقل القاصر والبدن الناقص للاختلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين
قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن فاذا كان
كمال القدرتين بهما يكون كمالها وقصورها بقصورهما ثم الانسان
في اول احواله عديم القدرتين ولكن فيه استعداد ان يوجد كل منهما
بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغهما اياها يكون قاصرة
كالصبي العاقل فان كل واحدة من القدرتين قاصرة فيه والمعتوه
البالغ وانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن ويبتني عليها
اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى انه لو وقع الاداء يكون منه
صحيحا ولا يجب وكاملة تبتني على القدرة الكاملة من العقل الكامل
الغير الموصوف بالقصور والبدن الكامل ويبتني عليها وجوب الاداء
وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا والحرج
منفي فلم يمكن ادراك كمال العقل الا بعد تجربة وتكلف عظيم اقام

الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال
العقل تيسيرا بدليل قوله عم رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى
يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم
الحساب وانما يكون بعد لزوم الاداء والاحكام منقسمة في هذا الباب
اي باب ابتناء صحة الاداء على الاهلية القاصرة الى ستة اقسام ::
اشار المص الى احكام هذه الاقسام على الترتيب فقال رحمه الله تعالى
ان كان حسنا لا يحتمل غيره اي غير الحسن بحال اشارة الى القسم الاول
كالايمان وجب القول بصحته من الصبي لانه نفع محض ولان عليا
رضا افتخر بذلك وقال سبقتكم الى الاسلام طرا صبيا ما بلغت اوان
حلمي واما حرمان الارث من اقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه و
بين امرأته المشركة فمضاف الى كفر الباقي على كفره لا الى الاسلام لانه
شرع عاصما بلا لزوم اداء والدليل عليه انه اذا استوصف الصبي
ولم يصف الاسلام بعدما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان
امتناعه كفرا وقال الشافعي رح لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق
احكام الدنيا فيرث اباه الكافر ولا تبين منه امرأته المشركة لانه
ضرر واما في حق احكام الآخرة فالقول بصحته واجب لانه نفع محض
وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام الآخرة ثبوته في احكام الدنيا
لان احدهما ينفصل عن الآخر فان من اسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر
في احكام الآخرة مؤمن في احكام الدنيا ولهذا اجرى احكام المسلمين
على المنافقين في زمن النبي عم وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر
اي الردة لا يحتمل عفوا حتى حكم ابو ح ومحمد رح بصحة ردته في

حق احكام الدنيا والآخرة استحسانا ولهذا تبين منه امرأته ولا يرث
من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لان القتل ليس من احكام عين
الردة بل هو من حكم المحاربة ولم يوجد منه قبل البلوغ بل يجبر على
الاسلام ولكن دمه يهدر لو قتله احد قبل البلوغ او بعده لا يجب عليه
شيء كالمرتدة لا تقتل ولو قتلها احد لا يجب عليه شيء وقال ابو يوسف
والشافعي رح لا تصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما
حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض فان قيل الصبي كان مرفوع القلم
فكيف اعتبر ردته قلت انه مرفوع القلم فيما يحتمل ان يعد ويحتمل
عفوا والردة ليست كذلك وما هو بين الامرين اي بين ان يكون
حسنا وان يكون قبيحا كالصلاة ونحوها كالصوم والحج فانها تحتمل ان يكون
مشروعة في بعض الاوقات دون بعض يصح الاداء من غير لزوم عهدة اي
ضمان يعني اذا شرع فيه لا يجب اتمامه والمضي فيه حتى اذا افسده
لا يجب عليه قضاؤه وفي صحة الاداء بلا لزوم نفع محض لانه يعتاد اداؤه
فلا يشق ذلك بعد البلوغ وما كان من غير حقوق الله تع ان كان نفعا
محضا كقبول الهبة والصدقة وقبضها يصح بمباشرته اي بمباشرة ::
الصبي هذا هو القسم الرابع وفي الضار المحض وهو ما لا يشوبه نفع
في العاجل كالطلاق والعتاق والصدقة والقرض والوصية يبطل اصلا
فان فيها ازالة ملكه من غير نفع يعود اليه قال الامام شمس الائمة
في اصوله زعم بعض مشايخنا ان طلاق الصبي غير واقع وهذا وهم عندي
لانه اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر
كان صحيحا والطلاق واقع في صحة عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته

عرض عليه السلام فان افترقا بينهما وكان ذلك طلاقا في قول
الامام ومحمد رحمهما الله واذا ارتد صغير وقعت الفرقة بينه وبين امرأته
وكان ذلك طلاقا عند محمد واذا وجدت امرأته مجبوبا بأبي صبية
ففرق بينهما كان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم
ثابت في حقه عند الحاجة وفي الدائر بينهما اي بين النفع والضرر
هذا اشارة الى حكم القسم السادس من تبرع حقوق الله كالبيع
فانه اذا كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا ونحوه
كالاجارة والنكاح يملكه برأي الولي لان جواز هذه التصرفات منه
عند انضمام رأي الولي برأيه باعتبار ان قصور رأيه لما انجبر برأي
الولي التحق هو بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع
الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما ينفذ تصرفه
باعتبار انضمام رأي الولي لا باعتبار انه صار كالبالغ حكما لانه لا ينفذ
التصرف من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد
اذن الولي له ولو باشر البيع بغبن فاحش مع وليه فعن ابي حنيفة
روايتان في رواية لا يجوز لانه يشبه تصرفه تصرف الوكلاء من حيث
انه يتوقف على رأي الولي فيثبت شبهة النيابة في تصرفه فاعتبرت
تلك الشبهة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي لاحتمال
ان الولي انما اذن له في البيع ليحصل مقصوده لا للنظر للصبي
سقطت هذه الشبهة مع الاجنبي وفي رواية يجوز لما قلنا انه
كالبالغ بالاذن وقال الشافعي رحمه الله كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة
وليه لا تعتبر عبارته اي عبارة الصبي فيه كالاسلام والبيع فانه موقوف

عليه

عليه فيهما لانه يصير مسلما باسلام احد ابويه وكذا ينفذ عليه بيع
الولي ماله فلا يكون له ولاية فيهما فلا يصح اسلامه وبيعه وما لا يمكن
تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية فان وصيته باعمال
البر صحيحة عنده لانها نفع محض يحصل بها ثواب الآخرة بعد ان
استغنى بنفسه عن المال لانها انما تكون بعد الموت ولا حاجة له الى
المال وعندنا وصيته باطلة سواء كانت بالبر او غيره وسواء مات
قبل البلوغ او بعده لانه ضرر محض لكونها ازالة الملك بطريق التبرع
مضافة الى ما بعد الموت وهو لا يقدر على ذلك واختيار احد الابوين
صورته اذا وقعت الفرقة بين الابوين وبينهما ولد خرج حضانته للام
الى سبع سنين او ثمان سنين ثم يخير الولد بينهما عنده فايهما اختار يكون ...حنره صح
ومنفعة هذا الاختيار تحصل بمباشرة الولي فيعتبر عبارته فيه بما روي
ان النبي عليه السلام خير غلاما بين الابوين والجواب عنه انه عليه السلام دعا لذلك
الغلام فببركة دعائه اختار ما هو انفع له ولم يوجد مثله في حق غيره
كذا في المبسوط

فصل

والامور المعترضة على الاهلية
نوعان سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار للعبد
فيه ولهذا نسبه الى السماء لانه خارج عن قدرة العبد قدم السماوي
على المكتسب لانه اظهر في العارضية لخروجه عن اختيار العبد وهو
الصغر ذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لان الصغر
لا يبقى في ماهية الانسان وكان امرا عارضا وهو اي الصغر في اول
احواله كالجنون لانه عديم العقل كالمجنون بل ادنى حالا منه لانه قد
يكون للمجنون تمييز وفرق آخر ان المجنون ليس له حد والصغر له حد

حتى اذا اسلمت امرأة الصبي يؤخر العرض الى ان يعقل لانه اذا لم
يؤخر بل عرض على ابويه فابيا تثبت الفرقة ويطالب بالمهر لان
والفرقة والمطالبة مضرة وهو ليس من اهلها واذا اسلمت امرأة
المجنون يعرض الاسلام على ابويه فاذا اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون
تبعا وان ابيا يفرق بين المجنون وامرأته ولا فائدة في تاخير العرض لان
الجنون لا نهاية له ويلزم الاقرار الكلي بالمراد من قوله ان كنت كافر وذا
لا يجوز لكنه اي الصغير اذا عقل اي ظهر شيء من اثار العقل فقد اصاب
ضربا اي نوعا من اهلية الاداء لا الاهلية الكاملة لبقاء صغره وهو عذر
يسقط به اي بذلك العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله
تعالى كالصلاة والصوم والزكاة وساير العبادات وكالحدود والكفارات
فانها تحتمل السقوط باعذار وتحتمل النسخ في نفسها فلا يسقط عنه ::
ما في صحة الايمان لانه لا يحتمل السقوط لان الله تعالى دائم منزه عن الزوال
فيكون وجوبه بتوحيده وايمانا حتى اذا اداه اي امن الصبي كان فرضا
لا نفلا الا يرى انه اذا امن في صغره لزمته الاحكام التي يترتب على
صحة الايمان من حرمة الميراث ووقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة
واستحقاقه الميراث من المسلمين وغيرها لا يقال لم لا يجوز ان يكون
ايمانه صحيحا ويكون نفلا لا فرضا لان الايمان لا يتنوع الى نفل وفرض
وانما هو نوع واحد وهو الفرض ووضع عنه اي ترك الزام الاداء يعني
لو اسلم في صغره ولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا
ولو كان ذلك نفلا لوجب الاداء ثانيا وحاصله الامر لما ذكر بعض
احكام الصبي على التفصيل اشار الى حكمه على وجه كلي يعني ان حاصله

الامر

الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان يوضع عنه العهدة اي ::
يسقط عن الصبي عهدة ما يحتمل العفو قيد به احترازا عن الردة فانها
لا يحتمل العفو بعذر من الاعذار والمراد بالعهدة هنا لزوم ما يوجب ::
التبعة والمواخذة ويصح منه اي من الصبي بان يباشر بنفسه وله اي
للصبي بان يباشر غيره لاجله ما لا عهدة فيه اي لا ضرر فيه كقبول الهبة
ونحوه مما هو نفع محض لان الصبا مظنة المرحمة طبعا لان كل طبع سليم
يميل الى الترحم عليه وشرعا لقوله عم من لم يرحم صغيرنا الحديث فلا
يحرم الصبي عن الميراث بالقتل اي قتل مورثه عمدا او خطاء هذا تفريع
على قوله يوضع عنه ويستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط
بالعفو والاعتياض فسقط بعذر الصبا ايضا ولان الحرمان يثبت
بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور الجناية
في فعله عندنا بخلاف الكفر والرق هذا جواب عن سوال مقدر يرد
على قوله فلا يحرم عن الميراث وهو ما ذكرتم ان العهدة موضوعة عن
الصبي منقوض بحرمانه عن الميراث بالكفر والرق فانه يحرم بهما عن
الميراث وهو نفعه وعهدة وجوابه ان ذلك ليس بطريق العقوبة
جزاء على الجناية كما في الحرمان عن الميراث لعدم اهلية الارث لان الرق
والكفر ينافي اهلية الارث عن المسلم اما الرق فلان الوراثة خلافة
الملك والرق ينافي الملك واما الكفر فلقوله تعالى ولن يجعل الله
للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية والجنون
وهو افة تحل الدماغ تبعث على الاقدام على ما يضاد مقتضى العقل
من غير ضعف في اعضائه يسقط به كل العبادات المحتملة للسقوط

مطلب الجنون

كالصلاة والصوم ولا يسقط عنه ضمان المتلفات ووجوب الدية و
الارش ونفقة الاقارب كما لا يسقط عن الصبي وكذا الطلاق و
العتاق والهبة وما اشبهها من المضار غير مشروع في حقه لكنه
اي الجنون اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلاثة استحسانا
لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا للحرج على المكلف في ايجاب القضاء
بعد زواله كالنوم والاغماء واما اذا امتد صار لزوم الاداء مؤديا
الى الحرج في القضاء لدخوله في حد التكرار وهذا الاستحسان في الجنون
العارض بان بلغ عاقلا ثم جن واما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا
فمثل الصبا عند ابي يوسف رح حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه
مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما
مضى وعند محمد رح وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارض وقيل
الاختلاف على العكس ووجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ
حصل في وقت نقصان الدماغ على ما خلق عليه من الضعف الاصلي
فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم كالصبا واما الحاصل بعد
البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء فكان معترضا على المحل الكامل
بلحوق افة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفائه الحرج كالنوم
والاغماء وحد الامتداد في الصلاة ان يزيد على يوم وليلة لكن باعتبار
الصلوات عند محمد رح يعني ما لم تصر الصلوات ستا لا يسقط عنه
القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق
في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث
الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت

العصر حتى تصير الصلوات ستا منذ خل في حد التكرار وفي الصوم
باستغراق الشهر اعلم ان الامتداد يحصل بالكثرة ولما لم يكن لها
نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان يسقط العذر وظيفة الوقت
الا ان وقت الصلاة يوم وليلة فاذا كثرتها بدخولها في حد
التكرار ووقت الصوم وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فيه وفي
قوله باستغراق الشهر اشارة الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او
نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني
لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب
باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه
فكان الجنون والافاقة فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان في وقت
النية لزم القضاء ولو افاق بعده فالصحيح انه لا يلزمه القضاء وفي
الزكاة اي الامتداد في حق الزكاة باستغراق الحول وهو الاصح لان
الزكاة لا تدخل في حد التكرار الا بدخول السنة الثانية وابو يوسف
اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا فان اعتبار الاكثر ايسر وارفق
على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط والعته وهو افة
توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه
بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين وكذا سائر اموره فكما ان الجنون
يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العته اخر احوال الصبا
في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه ولهذا قال المصنف وهو كالصبا
مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع العته صحة القول والفعل فيصح
عباداته وان لم تجب عليه واسلامه وتوكله ببيع مال غيره واعتاقه



بعبد بغيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه اي العته يمنع
العهدة اي الزام ما فيه مضرة فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع
بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح
طلاق امرأته ولا اعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه ولا شراؤه
بدون اذن الولي واما ضمان ما استهلك من الاموال فليس بعهدة
هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان العهدة ساقطة عن المعتوه فينبغي
ان لا يجب ضمان ما استهلكه فانه من العهدة فاجاب بانه ليس من العهدة
المنفية لان المنفية عنه عهدة يحتمل العفو في الشرع وضمان المستهلك
ليس بمحتمل للعفو شرعا لانه حق العبد والضمان شرع جبرا للمستهلك
من المحل المعصوم وكونه اي الحال ان كون المستهلك صبيا او معتوها
لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه واذا بقي المحل معصوما
يجب الضمان على المستهلك بخلاف حقوق الله تعالى فانها تجب بطريق
الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل ويوضع عنه اي يسقط عن
المعتوه الخطاب كالصبي حتى لا يجب عليه العبادات ولا يثبت في
حقه العقوبات ويولى عليه اي تثبت الولاية على المعتوه كما تثبت
على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة
النظر والمرحمة لانه دليل العجز ولا يلي على غيره اي لا يلي المعتوه على
غيره لانه عاجز بنفسه فلا تثبت له قدرة التصرف على غيره والنسيان
وهو بديهي فان كل عاقل يعرفه بنفسه ويميز عن غيره فلا يحتاج الى التعريف
وقيل هو معنى يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن
الحفظ لكن هذا التعريف غير مطرد لصدقه على النوم والاغماء وقيل

مطلب النسيان

بعد جهل ضروري لا مكتسب بالكل ان يعلمه مع علمه بامور كثيرة لا بآفة
احترز بقوله مع علمه عن النوم والاغماء وبقوله لا بآفة عن الجنون وهو
لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى فان فاتت صلاة عن المكلف بالنسيان
لا يسقط الوجوب عنه ويلزمه القضاء لكن النسيان اذا كان غالبا
كما في الصوم فانه غالب فيه لان النفس مائلة طبعا الى الاكل والشرب
اوجب ذلك النسيان العفو والتسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان
يوجب هيبة وخوفا لنفور الطبع منه ويتغير منه حال البشر فيكثر
الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف وسلام :.
الناسي في القعدة الاولى لانها محل السلام وليس للمصلي هيئة
مذكرة انها القعدة الاولى فيكثر النسيان فيه فيكون عفوا لان النسيان
من جهة صاحب الحق بلا اختيار للعبد فيه ولا يجعل اي النسيان
عذرا في حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه
الضمان والنوم وهو فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار
منه وهو يعجز عن استعمال القدرة هذا التعريف احترز بالنوم اذ الاغماء
يدخل فيه بل هو بيان اثر النوم فاوجب تاخير الخطاب في حق العمل
هذا التعريف قوله وهو العجز ولم يمنع النوم الوجوب لاحتمال الاداء
بالانتباه او القضاء على تقدير عدم الانتباه وينافي النوم الاختيار
اصلا لانه بالتمييز ولم يبق للنائم تمييز حتى بطلت عباراته في
الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء ولم يتعلق بقراءته
اي قراءة النائم وكلامه وقهقهته في الصلاة حكم يعني اذا قرأ المصلي
في صلاته قائما وهو نائم لم تصح قراءته وكذا لا يعتد بقيامه وركوعه

مطلب النوم

مطلب الاغماء

وسجوده لصدوره لا عن اختيار ولهذا اذا تكلم النائم في الصلاة
لم تفسد صلاته لانه ليس بكلام وكذا قهقهة النائم لا تكون حدثا عند
لما بينه وفي الخلاصة والنوادر تفسد صلاة النائم بكلامه وكذا قهقهة
النائم في الصلاة ذكر الحاكم انه تفسد صلاته والاغماء وهو ضرب
مرض اي نوعه يضعف القوى ولا يزيل الحجى اي العقل بخلاف
الجنون فانه يزيله اي الجنون يزيل العقل وهو اي الاغماء كالنوم
حتى بطلت عبارته بل اشد منه اي الاغماء اشد من النوم في فوت
الاختيار لان النوم يمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء فكان الاغماء
حدثا بكل حال اي مضطجعا كان او قائما او ساجدا والنوم ليس
بحدث في بعض الاحوال وقد يحتمل الامتداد فيسقط به الاداء يعني
الاغماء قد يقصر وقد يطول فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا
يسقط القضاء واذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون فيسقط
القضاء لكن في الصلاة اذا زاد على يوم وليلة يعني امتداده في
حق الصلاة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد رح
وباعتبار الساعات عندهما كما بينا في الجنون وعند الشافعي رح من
اغمي عليه وقت صلاة كامل لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء
يبتنى على وجوب الاداء ولكنا استحسناه بحديث علي رض انه اغمي
عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن يسار اغمي عليه يوما وليلة
فقضى الصلاة وابن عمر اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلاة
فعلمنا ان امتداده في حق الصلاة فاصلة واشتداده في الصوم
نادر فلا يعتبر حتى لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه

يلزمه

مطلب الرق

يلزمه القضاء وفي الصلاة امتداده غير نادر فيوجب حرجا فيجب
اعتباره والرق وهو عجز حكمي حيث لا يقدر على ما يقدر الحر من
الاحكام كالشهادة والولاية والقضاء ومالكية المال وغيرها شرع جزاء
على الكفر لان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله ولم يتاملوا في اياته
الدالة على وحدانيته جازاهم الله تع بالرق وجعلهم عبيد عبيده
والحقهم بالبهائم في التملك في الاصل اي في اصل وضعه وابتداء ثبوته
لكنه اي الرق في البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في حال البقاء
ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان فيه معنى الجزاء حتى يبقى
العبد رقيقا وان اسلم كالخراج فانه من الابتداء يثبت بطريق
العقوبة حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور
الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض خراج لزم عليه الخراج وهو يصير
المرء عرضة للتملك اي محلا له ماخوذ من عرضة النصاب وهي
غرضه التي ينصب ويرمى بها والابتذال اي التصرف وهو وصف
لا يتجزى اي لا يقبل التجزي ثبوتا وزوالا كالعتق الذي هو ضده
فانه قوة حكمية يصير الشخص بها اهلا للمالكية والشهادة وثبوت
مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشائع دون البعض واما
الملك فقابل للتجزي ثبوتا وزوالا فان الرجل لو باع عبده من
اثنين جاز بالاجماع ويثبت الملك لكل واحد في النصف ولو
باع نصف عبده يبقى الملك له في النصف الاخر بالاجماع وكذلك
الاعتاق وعندهما لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله
لقوله عم من اعتق شقصا له من عبد عتق كله [illegible]

المؤثر لان الاعتاق اذا كان متجزيا فالعتق ان ثبت في الكل يلزم
الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر ان لم يكن ثابتا في الكل او
تجزى العتق ان ثبت في البعض دون الاخر وقال ابو ح رح انه
ازالة الملك متجز بالعقل لا اسقاط الرق واثبات العتق فلا
يتجه ما قلتم لانا نقول تصرف المالك باعتبار ملكه دون الرق
اذ الرق شرع عقوبة بالجناية على حق الشرع وهو شرط بقاء
الملك كالحياة فانها شرط للملك شرعا وزوالها والحياة غير مملوكة
فكان الاعتاق نفس فائدة ازالة ملك مالي المالك والعبد من حيث
انه مال متجز وازالة المالية يكون اسقاطها واسقاطها يوجب
زوال الرق فيعقبه العتق لا ان يكون فعل المزيل ملاقيا للرق
فيسعى العبد منه في باقي قيمته كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة
الملك لا بدون الواسطة والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية
مالا فلا يتصور ان يكون مالكا للمال لان المملوكية سمة العجز والمالكية
سمة القدرة ولا يجتمعان في شخص واحد فان قلت لم لا يجوز
ان يكون مملوكا من حيث انه مال ومالكا من حيث انه ادمي فلا
يتنافيان لاختلاف الجهة قلنا لو ثبت مالكيته من حيث انه ادمي
يلزم ان يكون المال مالكا للمال وذا لا يجوز لان المالك مبتذل والمال
مبتذل ولا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا في حالة واحدة وهذا
الجواب ضعيف لانا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون ما هو مال مالكا للمال
وانما لم يجز لو لم يكن له جهة اخرى غير المالية واما اذا كانت فيجوز
وههنا كذلك لان العبد كما ان له جهة المالية له جهة الادمية وهي

فلا يصلح ان يكون مملوكا للمولى

صالحة

صالحة لمالكية المال والاولى ان يستدل عليه بالاجماع حتى لا يملك
العبد والمكاتب التسري اي الاخذ بالسرية وهي الامة التي
بوأتها واعددتها للوطي وان اذن لهما المولى بذلك لانهما لا يملكان الاعتاق
لانه من احكام الملك كالاعتاق فخص المكاتب بالذكر مع ان المدبر
كذلك لانه اصح مكاسبه طريقة يد اخوتهم فلك جواز التسري
فازال الوهم بذكره ولا يصح منهما اي من العبد والمكاتب حجة الاسلام
حتى لو حج يقع نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة من شرائط
وجوب الحج ولا قدرة للعبد اصلا لان منافعه للمولى وباذنه لا
يخرج عن ملكه فكان اداؤه اصلا بما هو ملك غيره ولا يقع عن الفرض
بخلاف سائر العبادات من الصلاة والصوم لان القدرة التي بها
يحصل الصوم او صلاة الفرض تبقى للمولى بالاجماع وبخلاف الفقير
اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك
المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن من الفرض ولا ينافي
مالكية غير المال كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح لحاجته اليه لانه
لا يملك الانتفاع بامة المولى وطيا عند الحاجة كما يملك الانتفاع
بمال مولاه اكلا ولبسا فليس له اهلية ملك يمين فلا طريق له لدفع
هذه الحاجة الا النكاح وانما توقف نفاذه على اذن المولى لان النكاح
مستلزم للمهر وفي الحال به بدون رضاء المولى اضرار به لان المهر يتعلق
برقبته اذا لم يوجد مال اخر يتعلق به وفيهما حق المولى ولهذا
لو استقل هو عن مالكيته بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد
بدون اجازته فعرفنا ان العبد مالك للنكاح فان قلت لو كان مالكا

٢ لانهما عبارة عن منافع البدن والمال وهو لا يملك شيئا منهما
اما المال فلما قلنا واما المنافع فلان المولى
لما ملكه تبعه كان المنافع حادثة على ملكه
لانه ملك الذات علة لملك الصفات
فكانت صح

٣ وبخلاف الجمعة اذا اداها باذنه
حيث يقع عن الفرض لانه
المولى لما تودى في وقت الظهر
الجمعة تؤدى ومنافعه لاداء
خلفا عنه ومنافعه حق المولى
الظهر مستثناة
فكان اداؤه الجمعة بمنافع مملوكة
له فيجوز ه

الرق مالك لدمه ح

السكاح لما يملك المولى جبره على النكاح قلت انما يملك الاجبار
تحصينا لملكه عن الزنا الذي هو سبب المنقصات وكذا الهدم ولهذا
لانه يحتاج الى البقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى اتلافه
وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بالدم وهو في ذلك مثل الحر
وبما هي الرق كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا
احترز بالقيد الاخير عن الكرامات الموضوعة في الاخرة فان العبد
يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد فيه وانما
ينافيه لان كمال الحال مبني على العز والشرف والرق مبني على الذل
والهوان وبينهما تناف كالذمة اي صلاحية الايجاب والاستيجاب
ويمتاز بها عن سائر الحيوان فيكون كرامة والولاية فانها تنفيذ القول
على الغير شاء او ابى وانها كرامة لانه من باب السلطنة والحل اي
حل النساء فان تمتع الحر اكثر وتوسعة طرق قضاء الشهوة على
وجه لا يلحقه ملامة كرامة بلا شبهة فانه انتقص حتى لا ينكح العبد الا
امرأتين وانه اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم سواء كان العصمة مؤثمة
وهي التي توجب الاثم بالتعرض للدم لا الضمان او مقومة وهي التي توجب
الضمان والاثم بالتعرض للدم لان العصمة المؤثمة بالايمان بالله والمقومة
بداره اي بالاحراز بدار الايمان حتى لو اسلم كافر في دار الحرب يثبت له
العصمة المؤثمة لا المقومة حتى لو قتله قاتل يأثم ولم يجب عليه الدية
والقصاص والعبد فيه اي في كل واحد من الامرين كالحر اما في الايمان
فظاهر واما في الاحراز بالدار فلانه يتم بما يوجب القرار في هذه الدار
بان اسلم او التزم عقد الذمة فكل واحد منهما ما يثبت في حق العبد

ايضا

ايضا لان العبد تبع لمولاه فما يثبت في حق المولى يثبت في حق العبد
فمتى صار المولى محرزا بدار الحرب صار العبد محرزا بها وانما يؤثر في
قيمته يعني الرق يوجب نقصان قيمة الدم فيما اذا قتل عبد خطاء وهو
قيمته عشرة الاف درهم ينقص منها عشرة دراهم لان خطر الحر الكامل
من خطر العبد لان كمال خطر الانسان بكمال المالكية وهي تحقق بالحرية
والذكورة لان مالكية المال بالحرية ومالكية النكاح بالذكورة فلا وجود
تنتفيه في العبد فيكون ناقصا عن الحر فيجب ان ينتقص عن الحر قيمته
ولهذا اي ولكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا
عندنا ولا يقتل عند الشافعي رح لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس
من وجه لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم
المساواة ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دونه في كرامات
البشر ولهذا ينتقص بدل دمها عن بدل دم الذكر لان ذلك ثبت
بالنص على خلاف القياس وانا نقول ان العبد معصوم على سبيل
الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو اختلت
العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحة والقصاص
لا يجب مع الشبهة والكرامات صفة زائدة لا يتعلق القصاص
بها وقد وجدت المساواة في المعنى الاصلي الذي يبتنى عليه القصاص
وصح امان المأذون هذا اشارة الى جواب اشكال وهو ان يقال لا نم
ان الولاية منقطعة بالرق بدليل صحة امان المأذون في القتال وهي
ولاية وجوابه ان يقال انما صح امانه لانه باذن مولاه صار شريكا
في الغنيمة على حسب ما يراه الامام وبرضاه فبالامان تصرف في حق

نفسه اسقاطا بعد ما حكم امانه قصدا ثم لزم على حربى ضمنا لعدم
تجزيه ولا بعد صحة ولايته كشهادته بهلال رمضان فانه يصح فى
حق نفسه قصدا ثم فى حق غيره ضمنا فيتقيد بالماذون لان فى امان
المحجور عن القتال اختلافا فعند ابى ح رح لا يصح لانه لا حق له فى
الجهاد حتى يكون اسقاطا حق نفسه وعند محمد والشافعى رح يصح
امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين والامان نصرة لانه قد يكون
فيه مصلحة للمسلمين والفاظ الامان للحربى قوله لا تخف لك
عهد الله او تعال فاسمع الكلام ذكر فى السير الكبير واقراره
اى صح اقرار العبد ماذونا كان او محجورا بالحدود والقصاص اى بما
يوجب الحدود والقصاص لان العبد كالحر فى حق دمه فاقراره
صار ملاقيا حق نفسه فكان صحيحا كاقرار الحر واتلاف ما يتناهى هى
حق المولى بطريق الضمن والسرقة المستهلكة اى صح اقرار الماذون
بالسرقة حتى وجب القطع لانه فى الاقرار على نفسه كالحر ولا ضمان عليه
لان القطع مع الضمان لا يجتمعان اراد بالسرقة المسروقة مجازا والقائمة
حتى يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالمال لاقى حق نفسه
وهو التكسب فيصح وفى المحجور اختلاف يعنى اذا اقر المحجور بالسرقة
فان كان المال هالكا قطع ولا ضمان وان كان قائما ان صدقه المولى
قطع ويرد واما اذا كذبه ففيه اختلاف قال ابو ح رح يقطع ويرد
لان اقراره بما ثبت فى حق نفسه وهو القطع صح فى حق مولاه تبعا
وقال ابو يوسف رح يقطع ولا يرد ويضمن مثله بعد العتق لان اقراره
بنفس شيئين عنه وحق المولى فصح الاول لعدم التهمة ولم يصح الثانى

للتهمة

مطلب المرض

للتهمة وقال محمد رح لا يقطع ولا يرد بل يضمن بعد العتاق لان اقراره
بالمال باطل فى حق المولى لان ما فى يده لمولاه ولا قطع فى مال المولى
والمرض وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وانه اى المرض
لا ينافى اهلية الحكم اى اهلية وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله
تع او العباد والعبارة اى لا ينافى اهلية العبارة لان المرض لا يخل
بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه وسائر
ما يتعلق بالعبارة ولكنه اى لكن المرض لما كان سبب الموت بترادف
الالام وانه اى الموت عجز فالحاصل كان المرض من اسباب العجز
شرعت العبادات عليه بقدر المكنة حتى يصلى قاعدا ان لم يقدر
على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة
الخلافة اى خلافة الوارث او الغرماء فى المال لان اهلية الملك تبطل
بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تخرب بالموت ويصير المال
الذى هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين كان المرض من اسباب الحجر
على المريض بقدر ما يتعلق به صيانة لحق اى حق الوارث وهو
الثلثان وحق الغرماء وهو قدر الدين اذا اتصل المرض بالموت
مستندا الى اوله اى اول المرض لان علة الحجر مرض مميت واذا
اتصل به الموت صار المرض من اوله موصوفا بالاماتة لان الموت
يحصل بترادف الالام وكل جزء من المرض يوجب الالام كالجراحات
المتفرقة اذا سرت الى الموت فالموت مضاف الى كلها دون الاخرة
حتى لا يورث المريض فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث كالنكاح بمهر
المثل فانه صحيح منه لانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل

عن صاحبه الاهلية فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة و
المحاباة ثم ينقض اذا احتيج اليه اي الى النقض عند تحقق الحاجة
بالاتصال بالموت هذا متفرع على قوله اذ الاتصال بالموت يعني لما
كان سببية المرض للحجر عند اتصاله بالموت صح من المريض في الحال كل
تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة لان سببية المرض للحجر قبل اتصاله
بالموت مشكوك فيه فيكون الحجر ايضا مشكوكا فيه فلا يثبت الحجر
بموجب القول بصحة كل تصرف يحتمل الفسخ في الحال عملا بما هو الظاهر
في الحال وليس فيه فوات حق الغريم والوارث على تقدير تبين كونه
محجورا عليه لامكان النقض وما لا يحتمل النقض جعل كالمعلق بالموت
اي كالمدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم بان اعتق عبدا من ماله
المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث
فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام
المتعلقة بالحرية من الكرامات واما اذا لم يقع الاعتاق على حق غريم
او وارث بان كان في المال وفاء بالدين او هو يخرج من الثلث فينفذ
العتق في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث
ينفذ لان حق المرتهن في اليد اي في ملك اليد دون الرقبة هذا
اشارة الى جواب نقض هو ان يقال ما ذكرتم في عدم نفاذ اعتاق
المريض اذا كان واقعا على حق الغريم او الوارث موجود في
اعتاق الراهن فانه اعتاق عبد تعلق به حق المرتهن فلو كان ما ذكرتم
صحيحا لما نفذ اعتاقه والجواب ان يقال لا نم وجود ما ذكرتم في
اعتاق الراهن وذلك لان المانع في اعتاق المريض تعلق حق الغريم

او الوارث بملك الرقبة وتعلق حق المرتهن بملك اليد ومنع الاعتاق
يبتني على ملك الرقبة دون اليد بدليل صحة اعتاق الابق و
الحيض والنفاس وهما لا يعدمان اهلية لا اهلية الوجوب ولا
اهلية الاداء فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلاة كما لا يسقط الصوم
لكن الطهارة للصلاة شرط وفي فوت الشرط فوت الاداء وقد
جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس
اذ الصوم يتأدى بالحدث والجنابة فيجوز ان يتأدى بهما لولا النص
وهو قوله عم تدع الحائض الصوم والصلاة ايام اقرائها فان قيل
ينبغي ان يكون النفاس مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر
كما في الصلاة قلنا قد وقع في وقت الصوم من النوادر فلا ينبني
الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر فان قلت الجنون يسقط القضاء
وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر قلت الجنون يعدم
الاهلية اصلا فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه
بالاستحسان اذا لم يستوعب واما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب
سقوط القضاء فلم يفض الى الحرج مع انه لا حرج في قضائه اي
الصوم بخلاف الصلاة ففي قضائها حرج والموت وانه ينافي احكام
الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكاة وسائر القرب عنه اي عن
الميت لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار فلا يجب اداؤها من التركة
خلافا للشافعي رح بناء على ان الفعل هو المقصود عندنا في حقوق
الله تعالى وعنده المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكاة
كان له ان ياخذ مقدار الزكاة عنده كما في دين العباد وعندنا ليس له

مطلب الحيض والنفاس

ولاية الاخذ وانما يبقى عليه المأثم لا غير لان الاثم من احكام الدار الاخرة
وهو ملحوظ بالاحياء في تلك الاحكام اذ المرفوعة بعدها فاعلم ان ::
الاحكام على نوعين احكام الدنيا واحكام الآخرة والاول على اربعة اقسام
اهمها الذي من باب التكليف كوجوب الصلاة وغيرها والثاني
ما شرع على العبد لحاجة غيره والثالث ما شرع له لحاجته والرابع
ما شرع لحاجته لكن لا يصلح لحاجة الميت والموت ينافي القسم
الاول من احكام الدنيا لان التكليف من باب القدرة وهي منتفية
عنه والى هذا القسم اشار بقوله ما فيه تكليف الى قوله المأثم والى
الثاني اشار بقوله وما شرع عليه اي على الميت من الاحكام لحاجة غيره
وهذا على نوعين الاول ما يكون متعلقا بعين من الاعيان والثاني ما
يكون متعلقا بذمته فان كان هذا متعلقا بالعين يبقى ببقائه كالمرهون
والمستاجر والمبيع والوديعة فان حق المرتهن متعلق بالمرهون وحق
المستأجر بالمستاجر وكذا في غيرهما والمقصود هنا صاحب الحق هو ذلك
العين لان حوائجه تنقضي بالمال والفعل يبقى ببقائه اي ببقاء
ذلك العين بعد موت من كان العين في يده ولهذا الوظيفة كان له ان
يأخذه وان كان الامر المشروع عليه لحاجة غيره دينا لم يبق بمجرد
الذمة حتى يضم اليه مال اي الى الذمة على تأويل المذكور او ما يوكد
به الذمة وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها
بالرق لان الرق يرجى زواله والموت لا يرجى زواله عادة فلما لم
يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة او النسب لا
يحتمله ذمة الميت بالطريق الاولى ولهذا اي ولاجل ان ذمة الميت

لا يحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة رح ان الكفالة بالدين عن الميت
المفلس لا تصح اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت لا يحتمل الدين
بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله ومن ::
سقط المطالبة ههنا لامتناع المطالبة بالدين اذا لم يبق له مال ولا
كفيل يطالب به بخلاف العبد المحجور يقر بدين ثم يكفل عنه رجل فانه
يصح وان لم يكن العبد مطالبا به هذا نقض على التعليل المذكور وهو
ان ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الكفالة عن الميت المفلس
موجود في العبد المحجور المقر بالدين لانه ضعيف الذمة وغير مطالب
بالدين الذي اقر به فيكون في حكم الساقط وقد صحت الكفالة عنه
فلا يكون ما ذكرتم صحيحا اشار الى جوابه بقوله لان ذمته في صحة
كاملة لحياته وعقله والمطالبة ثابتة ايضا في الجملة اذ يتصور ان
يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال ولما تصورت المطالبة
في الحال صح التزامها بالكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به
في الحال وان كان الاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب في الحال لان
تأخير المطالبة عن الاصيل لكونه مملوكا للغير وعليه مالك لغيره و
هذا المعنى معدوم في الكفيل فيطالب به في الحال وقالا تصح الكفالة
عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا عن الدين ولو برئ لما
حل الاخذ من المتبرع ولهذا يطالب به في الآخرة اتفاقا الا انه عجز
عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عنها
لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن حي مفلس قال بعض الشارحين
هنا قسم آخر وهو ان يكون ما شرع عليه لحاجة غيره بطريق الصلة

كنفقة المحارم وصدقة الفطر والزكاة وكونها تسقط بالموت و
لقايل ان يقول لا فايدة في ذكره سوى التكرار لانه بين المص
حكم بطلان الزكاة وساير العبادات بالموت قبيل هذا وان كان
فعالة اى المشروع حقا للميت يبقى له اى لاجله ما تنقضى به الحاجة ولذلك
اى لاجل بقاء ما تنقضى به حاجته بعد موته قدم جهازه لان حاجته
الى التجهيز اقوى من قضاء الدين ثم ديونه قدم قضاء الدين على
الوصية لان الحاجة اليه اهم لانه واجب والوصية تبرع فكان
اسقاط الواجب اهم ثم وصاياه من ثلثه لان حاجته اليه اقوى
من حاجته الى الميراث ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا له
لقوله عم ان تدع ورثتك اغنياء خير لك من ان تدعهم عالة يتكففون
الناس فيصرف الى من يتصل به نسبا اى قرابة او سببا اى
زوجية او دينا بلا نسب وسبب كعامة المسلمين فيوضع في بيت
المال تنقضى به حوائج المسلمين ولذا اى ولاجل ان الموت لا ينافى
الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى وحاجته اليها لتحصيل له
الولاء وبدل الكتابة وهى بعد موته باقية وبعد موت المكاتب
عن وفاء اى بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء وهو ان
يترك مالا وافيا ببدل الكتابة لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون
ما بقى عنه ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون في
حال كتابته فيعتق في اخر جزء من حياته ولا يتأذى في القبر بنادى
ولم يعير الناس اباه برق ابيه قال عم يؤذى الميت في قبره
ما يؤذيه في اهله وقلنا هذا معطوف على قوله بقيت تغسل

المرأة

المرأة زوجها في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة لان المالكية شرعت
لدفع حاجة المالك والمالك هنا وهو الزوج محتاج الى الغسل
بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد
بطلت اهلية المملوكية بالموت لما قلنا انها شرعت لقضاء حاجة
المالك ولا يتعذر على قضاء حوائجه من المملوك بعد الموت فلا يبقى
بعده الا يرى انه لا عدة عليه بعده وقال الشافعى رح يغسلها زوجها
كما تغسل زوجها لقوله عم لعائشة لو مت لغسلتك جوابه ان
معنى غسلتك قمت باسباب غسلك وما لا يصلح لحاجته اى لحاجة
الميت كالقصاص لانه شرع عقوبة لدرك الثار وهو الضغن و
تشفى الصدور ولابقاء الحياة على الاولياء بدفع شر القاتل والميت
لم يبق اهلا لهذه الاشياء وقد وقعت الجناية على اوليائه اى اولياء
الميت لانتفاعهم بحياته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء يعنى
لا يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم كساير الحقوق ثم يثبت لهم
ابتداء لحصول التشفى لهم دون الميت والسبب انعقد للميت لان
المتلف حياته فكان ينتفع بحياته اكثر من انتفاع اوليائه فكانت
الجناية واقعة في حقه فينبغى ان يجب القصاص له من هذا الوجه
لكن الميت لما خرج عن اهلية الوجوب ابتداء للوارث القائم مقامه
على سبيل الخلافة بدليل قوله تع ومن قتل مظلوما فقد جعلنا
لوليه سلطانا فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث
وعفو الوارث قبل موت المجروح لانه يصح باعتبار ثبوت الواجب
للوارث وقال ابو يوسف رح ان القصاص طريقه موروث اى لا يثبت على

ثم وجه صح

لم وجب صح

وجه تجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا وهو
ان الغرض درك الثار وذلك يرجع الى الورثة فان قلت على هذا
ينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل وليس كذلك و
لو عفى احدهم بطل قلنا القصاص واحد لا يحتمل التجزي فيثبت لكل
واحد كملا كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر احدهم واستوفى لا
يضمن شيئا للآخرين لانه تصرف في خالص حقه وقال ابو ح رح للكبير
ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير
غايب لاحتمال العفو من الغايب ورجحان جهة وجود العفو لانه
مندوب ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ لان فيه ابطال حق
الكبير بالاحتمال وقالا القصاص موروث ثمرة الخلاف تظهر فيما
اذا كان بعض الورثة غايبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده لما
لم يكن موروثا كلف الغايب ان يعيد البينة عند حضوره ولا
يقضى لهما بالقصاص قبل الاعادة فيحبس القاتل حتى اقام الحاضر
البينة الى ان يحضر الغايب فيعيد البينة وعندهما لما كان موروثا
لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغايب لان احد الورثة
انتصب خصما عن الميت ومتى اقام خصم بينة لم يجب اعادتها
واذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض صار موروثا
حتى يقضى ديونه منه وتنفذ وصاياه لان موجب القتل هو
القصاص لانه المثل من كل وجه وكان الاصل ان يجب للميت
لانه مقابل بتفويت حياته الا انه لا يصلح لحاجة الميت بعد
انقضاء حياته فاثبتناه للورثة ابتداء لهذا المانع والدية خلف

عن

عن القصاص الا انه صالح لدفع حاجة الميت فاثبتناه للميت
لعدم المانع والخلف هنا فارق الاصل كالتيمم فارق الوضوء في
اشتراط النية ووجب القصاص للزوجين كما في الدية يعني كما
كان القصاص ثابتا للورثة ابتداء عنده ومنتقلا اليهم من الميت
عندهما وجب القصاص للزوجين عندهم بناء على الاصلين لان
الزوجية تصلح سببا لدرك الثار لان المحبة بالزوجية يكون
مثل المحبة بالقرابة فيثبت لهما استحقاق القصاص كما يثبت
لهما استحقاق الارث في الدية عندهم وقال مالك رح لا يرث
الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع
بالموت قلنا روى ان رسول الله عم امر الضحاك بان يورث
امراة اشيم من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عامة الصحابة وله حكم
الاحياء في احكام الآخرة وهي على اربعة انواع ما يجب له على
الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه من الحقوق والمظالم
وما يلقاه من ثواب بواسطة الطاعات وما يلقاه من عقاب
بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات فله في جميع هذه الاحكام
حكم الاحياء لان القبر للميت في حكم الآخرة كالمهد للطفل من حيث
انه وضع للخروج ومكتسب هذا معطوف على قوله سماوي
اي العوارض سماوية ومكتسبة وهو ما يكون لاختيار العبد في
حصوله مدخل وهو على ما ذكره المص انواع سبعة الاول الجهل
وهو معنى يضاد العلم عند احتماله عادة قيد بقولنا عادة لان
الدابة لا توصف بالجهل لعدم احتمال العلم منها عادة وان كان يجوزه

العقل وانما جعل عارضا مع انه امر اصلي قال الله تعالى اخرجكم من
بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لكونه خارجا عن حقيقة الانسان او لانه
لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم جعل تركه اكتسابا بالجهل
واختيارا له وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الاخرة كجهل
الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله والمعجزات على
رسالة الرسل فان انكاره بمنزلة انكار المحسوس فلذلك
لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه ما في الاخرة لانه ربما جعل عذرا
في احكام الدنيا فان الكافر الذمي لما التزم عقد الذمة دفع جهله
عنه عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب الاخرة وجهل
صاحب الهوى اي صاحب البدعة في صفات الله تعالى كجهل من
انكر حشر الاجساد وانكر كونه تعالى فاعلا بالاختيار واحكام الاخرة
مثل جهل المعتزلة بعذاب القبر والشفاعة لاهل الكبائر وهذا
نوع من الجهل دون جهل الكافر ولكنه لا يكون عذرا في الاخرة
لانه مخالف للادلة القطعية وجهل الباغي وهو الذي خرج عن
طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا
بدليل فاسد وان لم يكن له تاويل فحكمه حكم اللصوص وهذا
لا يكون عذرا في الاخرة لان الدلائل واضحة على كون الامام العادل
على الحق حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه اذا لم يكن
له منعة لانه ح يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان واذا كان له
منعة لا يؤخذ بضمان ما اتلفه بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل
الحرب بعد الاسلام وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كحال

متروك التسمية عمدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه
مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والسنة كالفتوى
ببيع امهات الاولاد فان داود الاصفهاني ومن تبعه ذهبوا الى
جواز بيعها لحديث جابر رض كنا نبيع امهات الاولاد على عهد
رسول الله عم وهذا مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم ايما امة
ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه وكحكم مثل جواز
القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم
البينة على المدعي واليمين على من انكر والثاني الجهل في موضع الاجتهاد
الصحيح اي في موضع يجري فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا
للكتاب والسنة او في موضع الشبهة اي موضع يكون فيه اشتباه
على وقوع تصور للجاهل وان لم يكن فيه اجتهاد صحيح وانه اي النوع
الثاني بقسميه يصلح عذرا وشبهة دارئة للحد والكفارة
كالمحتجم اي كجهل المحتجم اذا افطر على ظن انها اي الحجامة فطرته و
ظن انه على تقدير الاكل بعده لا يلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة
فان جهله عذر لانه ظن في موضع الاجتهاد لانه عند الاوزاعي الحجامة
تفطر الصوم فلا يلزمه الكفارة بهذه الشبهة كذا ذكره المص في
شرحه ولكن قال شيخ الاسلام ولم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث
وهو قوله عم افطر الحاجم والمحجوم او بلغه وعرف تاويله وجبت عليه
الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه فان انعدام الصوم بوصول
الشي الى باطنه ولم يوجد واما اذا استفتى فقيها يعتمد على
فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعد عمدا لا تجب الكفارة لان على

العامي التقليد بالمفتي وان كان مخطئا وكمن زنا بجـ امثال الموضع
الشبهة اي كجهل من زنا بجارية والديه على ظن انها تحل له فانه
الحد لا يلزمه لان الاملاك بين الاباء والابناء متصلة ينتفع احدهما
بمال الآخر فصار شبهة في سقوط الحد بخلاف جارية اخيه فانه لو
زنى بها وقال ظننت انها تحل لي لا يسقط الحد لان منافع الاملاك
متباينة عادة والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر وانه
اي جهله بالشرايع يكون عذرا حتى لو لم يصل مدة ولم تبلغ اليه
الدعوة لا يجب عليه قضاؤها لان دار الحرب ليس محل لشهرة
احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام يجب عليه
قضاء الصلاة وان لم يعلم بوجوبها لانه متمكن من السؤال عن احكام
الاسلام وترك السؤال تقصير منه فلا يكون عذرا ويلحق به اي بجهل
من اسلم في دار الحرب جهل الشفيع في ان دليل العلم خفي في حقه لانه
ربما يقع البيع ولم يشتهر حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان
يثبت له حق الشفعة وجهل الامة بالاعتاق يعني الامة المملوكة
اذا اعتقت ثبت لها الخيار وان لم تعلم بالاعتاق لان المولى قد
يستبد به ولا يوقف عليه قبل الاخبار او بالخيار يعني اذا علمت
بالاعتاق ولم تعلم ان لها الخيار شرعا كان الجهل عذرا لانها مشغولة
بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع وجهل البكر بالنكاح
الولي يعني اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب والجد يصح
النكاح ويثبت لها الخيار بالبلوغ وكان الجهل منهما عذرا لخفاء
الدليل اذ الولي قد يستبد بالانكاح وان علمت النكاح ولم يعلما

ولم يصلح صح

الصلوات صح

بان

بان لها الخيار لم يعد راضيا لو سكتا يكون ذلك رضى بالنكاح لان
ثبوت الخيار معلوم والمانع من التعلم معدوم وجهل الوكيل
والماذون بالاطلاق يلحق جهلهما بجهل من اسلم في دار الحرب
يعني اذا لم يعلما بالوكالة والاذن وتصرفا قبل العلم ببلوغ الخبر
اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى وعندهما يعني وجهلهما
بالعزل والحجر كذا حتى لو تصرفا قبل العلم بالحجر والعزل ينفذ تصرفهما
على الموكل والمولى لان جهلهما عذر لخفاء الدليل اذ المولى والموكل
قد يستبدان في التصرف فلا يعلم الوكيل والماذون والسكر اي الخامس
من العوارض المكتسبة السكر وهو ان كان من مباح يعني ان حصل
حصل من شرب شيء مباح كشرب الدواء مثل البنج والافيون
للتداوي وشرب المكره خمرا بالقتل او بقطع العضو والمضطر اي
كشرب المضطر خمرا للعطش فهو كالاغماء يعني لما كان السكر في
هذه الصورة بطريق مباح نزلناه منزلة الاغماء فجعلناه مانعا
صحة الطلاق والعتاق وساير التصرفات اعلم ان فخر الاسلام و
المصنف وكثيرا من العلماء ذكروا البنج من امثلة المباح مطلقا وذكر
قاضي خان في شرحه للجامع نقلا عن ابي حنيفة ان الرجل اذا كان
عالما بتاثير البنج في العقل فاكل فسكر يصح طلاقه وعتاقه وهذا
يدل على انه حرام وان كان السكر من محظور اي من شرب شيء
حرام كالخمر والمطبوخ ادنى طبخة ونحوهما فلا ينافي الخطاب بالاجماع
يدل عليه قوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى فهذا الخطاب
ان كان في حالة السكر فهو المطلوب وهو ان لا يكون منافيا له وان كان

في حال الصحو لكون المعنى اذا سكر ثم صلا لفى بوا الصلاة لان الحال
شرط فيصير كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو فاسد
لان اضافة الخطاب الى حال منافي له لا يجوز ويلزمه احكام
الشرع ويصح عبارته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير
لا الردة عطف على قوله في الطلاق يعني ان تكلم السكران بكلمة
الكفر لا يحكم بكفره لان الردة تبتني على تبدل الاعتقاد والسكران
غير معتقد لما يقوله والاقرار بالحدود الخالصة يعني لو اقر بشرب
الخمر او بالزنا لا يحد لان الرجوع عن الاقرار بالحدود الخالصة لله
جائز اذ لا مكذب له وقد وجد دليل الرجوع وهو السكر لان
السكران لا يثبت على ما قال فاقيم السكر مقام الرجوع وانما قيد
الاقرار بالحدود لانه لو زنى في سكره يحد اذا صحى اذا السكر ان يوافق
بافعاله وقيد الحدود بالخالصة لانه لو اقر بالقذف او القصاص
يؤاخذ بالحد والقود لان الرجوع لا يصح فيهما لوجود المكذب
والهزل اي الثالث من العوارض المكتسبة الهزل وهو في اللغة
اللعب وفي الاصطلاح ما عرفه المص وهو ان يراد بالشيء ما لم
يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة يعني الهزل عبارة عن ان
يراد باللفظ معنى لا يكون اللفظ موضوعا له ولا يكون صالحا لان يراد
به ذلك المعنى على سبيل الاستعارة اعلم ان في هذا التعريف تطويلا
اذ الاخصر منه ان يقال وهو ان يراد بالشيء غير ما وضع له ولا مناسبة
بينهما او القيد الاخير احترازا عن المجاز وفلا عنه ايضا لان قوله
ولا ما يصلح له ان كان معطوفا على قوله ما لم يوضع كان عليه ان يقول

ومالا

و مالا يصلح له وان كان معطوفا على لم يوضع كان ينبغي ان يقول و
لا يصلح فان قلت التعريف صادق على اطلاق لفظ المسبب
على السبب فانه ليس بموضوع له ولا يصلح له استعارة ايضا مع
انه ليس بهزل قلت لا نم انه ليس بهزل لانه اراد به معنى لا يفيد
ذلك المقصود وهذا هو المراد من الهزل وهو ضد الجد وهو ان يراد
بالشيء ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة وانه ينافي اختيار
الحكم اي حكم ما هزل به والرضا به ولا ينافي الرضى بالمباشرة اي بمباشرة
ما هزل به واختيار المباشرة لان تلفظ الهازل انما هو عن رضى واختيار
صحيح لكنه غير قاصد ولا راض بحكمه فصار الهزل في جميع التصرفات
بمعنى خيار الشرط في البيع من حيث ان خيار الشرط في البيع يعدم
الرضى بحكم البيع ولا يعدم الرضى بنفس البيع ولكن بينهما فرق من
حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرطه
اي شرط الهزل ان يكون صريحا باللسان بان يذكر العاقدان انهما هازلان
في العقد ولا يثبت بدلالة الحال الا انه لم يشترط ذكره في العقد
بخلاف الشرط لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك
بيعا وليس ذلك ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد
والتلجئة وهو ان يلجئك الى ان تأتي امرا باطنه بخلاف ظاهره
والهزل اعم منها لان التلجئة انما يكون عن اضطرار والاظهر انهما
سواء في الاصطلاح ولهذا قال فخر الاسلام التلجئة هي الهزل كالهزل
في ان كلا منهما ينافي الرضى بالحكم لا ينافي الاهلية اي اهلية صحة
العبارة ولو كان منافيا لها لما صح الكلام معه وقد قال عم ثلاث

بمنزلة هذه النكاح والطلاق والبيع فان تواضعا على الهزل
باصل البيع اى اتفق العاقدان فى السر بان يظهرا العقد بين
الناس ولا يكون بينهما عقد واتفقا على البناء اى اتفقا على ان يبنيا
العقد على تلك المواضعة يفسد البيع لانه غير موجب للملك وان
اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشترى بعد قبضه
لا ينفذ لعدم الملك لعدم الرضاء بخلاف سائر البيوع الفاسدة
فان الرضى موجود فيها فكالبيع بشرط الخيار ابدا يعنى صار اتفاقهما
على الهزل كشرط الخيار لهما ابدا اذ هو يمنع ثبوت الملك فى البيع
الصحيح ففى الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض عن المواضعة
المتقدمة وعقد البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل
باطل وان اتفقا على انهما لم يحضرهما شئ عند البيع من البناء
على المواضعة والاعراض عنها او اختلفا فى البناء والاعراض
اى قال احدهما بنينا عقدنا على المواضعة المتقدمة وقال الآخر
عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند ابى حنيفة رحمه الله لان الصحة
هو الاصل فى العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير ولم يوجد اذا
اتفقا على انه لم يحضرهما شئ واما اذا اختلفا فمدعى الاعراض متمسك
بالاصل فيكون القول قوله خلافا لهما اى لصاحبيه فجعلا ابو حنيفة رحمه الله
صحة الايجاب اولى لما ذكرنا ان الصحة هو الاصل وهما اعتبرا المواضعة
المتقدمة لان البناء عليها هو الظاهر لئلا يكون اشتغالهما بالمواضعة
عبثا فان عورض بالاصل هو الصحة فرجح ما قالا بسبق الهزل
قلنا لا نم انه عبث اذ يجوز ان يوقف حالة العقد مصلحة اخرى

على

على ان الاصل فى العقد الجد شرعا وعقلا وان كان ذلك اى المواضعة
فى القدر اى قدر البدل هذا هو القسم الثانى من المواضعة
صورته ان يتواضع المتعاقدان على ان يكون البيع فى الظاهر بالفين
ويكون الثمن فى الباطن الفا وهذا القسم ايضا اربعة اقسام
فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين وان اتفقا فى صورة
المواضعة فى القدر على انه لم يحضرهما شئ من البناء والاعراض
او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل
بالمواضعة واجب والالف الذى هزلا به باطل وهذا بناء على
ما تقدم من اصلهما وان اتفقا على البناء على المواضعة السابقة
فالثمن الفان عنده اى عند ابى حنيفة رحمه الله فى اصح الروايتين عنه لانهما
لو عملا بمواضعتهما حتى يكون الثمن الفا لكان فالا يفسد العقد لان
الالف الذى هو غير داخل فى العقد يكون قبوله شرطا فى البيع
فيفسد كما لو جمع بين حر وعبد فوجب العمل بالجد فى اصل العقد
ويكون الثمن الفين تصحيحا للعقد وكما ان عرضهما من ذكر الالف
الذى هزلا به السمعة لا جعله مقابلا بالمبيع فكان ذكره والسكوت
عنه سواء كما فى النكاح وفى رواية عنه وان كان ذلك اى الهزل
فى الجنس اى جنس العوض بان تواضعا على البيع بمائة دينار و
يكون الثمن فى الواقع مائة درهم فالبيع جائز على كل حال اى
سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شئ
او اختلفا فى الاعراض والبناء استحسانا والقياس ان يكون
البيع باطلا لان هذا بيع بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح بلا

...... واتفقا صح

اعتبر سماه

تسمية البدل وهما جدا في اصل العقد فلا بد من التصحيح
وذلك بالانعقاد بما سميا والفرق لهما بين المواضعة في القدر
والمواضعة في الجنس حيث اعتبر التسمية في الاول وجعلا
البيع منعقدا بالفين والمواضعة في الثاني وجعلا البيع منعقدا
بمائة دينار انه ههنا امكن العمل بهما بالمواضعة مع الجد في اصل
العقد في الفصل الاول لان اعتبار المواضعة ثمة يبقى من المسمى
ما يصلح ثمنا وهو الالف فينعقد به وان كان المسمى الفين اذ
الالف موجود في الالفين واشتراط قبول الالف الاخر شرط لا
طالب له من جهة العباد لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف
واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد البيع كما لو اشترى حمارا على
ان يعلفه شعير الخلاف ما لو كان الهزل في جنس البدل حيث
لا يمكن العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد لان اعتبار المواضعة
فيه يعدم المسمى ويوجب خلو العقد عن الثمن في البيع وهو
لا يصح بدون الثمن فتفسد المواضعة مع الجد في الاصل ووجب
العمل بالجد وهو ان ينعقد صحيحا ولا يمكن العمل بالجد الا باعتبار
التسمية فلذلك ينعقد البيع على ما سميا من الدنانير وان
كان اي الهزل في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين
والعفو عن القصاص والنذر فذلك صحيح والهزل باطل [illegible]
الهزل في هذه الامور تكون لازمة والهزل باطلا بالحديث وهو
قوله عم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين وفي هذه الامور الاربعة

يثبت

يثبت الحكم بعبارة هذا النص وفي البواقي وهو العفو والنذر
ويلحق بدلالته لا بالقياس وصورة الهزل في الطلاق ان يتواضع
الرجل والمرأة على ان يطلقها علانية ويكون ذلك هزلا وكذلك في
النكاح والعتاق وفي اليمين ان يتواضع الرجل مع امرأته او مع
عبده على ان يطلق طلاقها او عتاقه في العلانية ويكون ذلك
هزلا وان كان المال فيه اي فيما لا يحتمل الفسخ تبعا لا مقصودا بالذات
كالنكاح فان هزلا باصله اي اصل النكاح بان يتزوج امرأة بالف
ولا يكون بينهما نكاح فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا على
البناء او على الاعراض او عدم حضور شيء او اختلفا وان هزلا
بالقدر اي قدر المهر بان تزوجها بالفين على سبيل الجد فالمهر الفان
بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض عن الهزل وان اتفقا على البناء اي على
انهما بنيا العقد على المواضعة السابقة فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر
احد الالفين يكون على سبيل الهزل فلا يثبت المال مع الهزل والفرق
لابي ح رح بين البيع والنكاح في هذه الصورة حيث عمل بالجد في
البيع وجعل الالفين هو الثمن وعمل ههنا بالمواضعة وابطل الالف
الذي هزلا به وجعل المهر الفا ان الشرط الفاسد يؤثر في البيع ويوجب
فساده ولا يؤثر في النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق فيه وان
اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف عند ابي ح
في رواية محمد عنه وقيل بالفين يعني في رواية ابي يوسف عنه المهر الفان
في هذين الوجهين ووجه الرواية الاولى ان المهر في النكاح تابع والنكاح
يصح بدون ذكره ولا [illegible] ترجيح جانب الجد لتصحيح تسميته على

علانية ويكون المهر في الواقع الفا فان اتفقا
على الاعراض عن المواضعة وعقد النكاح
بالفين صح

الهزل لا يمنع بكون المهر مقصودا بالذات وذلك خلاف الاصل بخلاف
البيع لان الثمن مقصود فيه ولهذا يفسد البيع بجهالته فيكون صحيحه
ايضا مقصودا فيجب ترجيح الجد لتصحيح وجه الرواية الثانية
فيلتحق النكاح بالبيع وان كان ذلك في قدر اى الهزل في جنس
البدل بان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على
الاعراض فالمهر ما سمياه وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضر
هما شيء او اختلفا يجب مهر المثل اما فيما اتفقا على البناء يجب مهر المثل
بالاجماع دون المسمى لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب
بالهزل وما تواضعا كونه مهرا لم يذكراه في العقد فلا يجب بدون
التسمية وكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع حيث
يجب فيه العمل بالتسمية لانه لا صحة له بدون التسمية فيجب الاعراض
عن المواضعة واما في الفصلين الاخيرين فعلى رواية محمد رح عن ابي ح
يجب مهر المثل لان المهر تابع فوجب العمل بالهزل بلا يصير المهر
مقصودا فبطلت التسمية فيبقى النكاح بلا تسمية فوجب مهر
المثل وعلى رواية ابي يوسف رح يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد
كما في البيع وان كان المال فيما وقع فيه الهزل مقصودا كما في الخلع و
العتق على مال والصلح عن دم العمد وانما كان المال مقصودا في
هذه الامور لانه لا يجب فيها بدون التسمية فان هزلا باصله بان
اتفق الزوجان على انهما يهزلان بذكر العقد الخلع ويكون ذلك هزلا
ولم يهزل غيره واتفقا بعد العقد على البناء اى على انهما بنيا العقد
على المواضعة فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لان الهزل لا يؤثر

في الخلع عندهما لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط حتى لو شرطا في
الخلع الخيار لها وقع الطلاق ووجب المال وبطل الخيار لان
الخلع تصرف يمين من جانب الزوج فلهذا لا يملك الرجوع قبل
القبول وهو لا يحتمل شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا
لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط ولا
يختلف الحال عندهما بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وعنده
لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء هزلا باصله
او بقدر البدل او بجنسه وقد نص عن ابي ح رح في جامع الصغير
في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا
ان تشاء المراة فيقع الطلاق ويجب عليها للزوج وكذا الهزل
لان الهزل بمنزلة خيار الشرط لكن جوازه في الخلع غير مقدر
بالثلث عنده حتى لو شرط الخيار اكثر من ثلاثة ايام جاز لان
تقدير الخيار بالثلاث ورد في البيع ثابتا على خلاف القياس فيجب
العمل فيما وراءه بالقياس والخلع ليس في معنى البيع لانه من قبيل
الاسقاطات والبيع من الاثباتات وان اعرضا اى الزوجان في
الخلع عن المواضعة واتفقا على ان العقد كان جدا وقع الطلاق
ووجب المال عليها اتفاقا اما عندهما فظ لان الهزل باطل من
الاصل واما عنده فلان الهزل بطل باتفاقهما على الاعراض وان
اختلفا فالقول لمدعي الاعراض عند ابي ح لانه يجعل الهزل مؤثرا
في اصل الطلاق من حيث انه لا يقع وقد مر ان عند الاختلاف
هو يعتبر جانب الايجاب فيكون القول لمن يدعي الاعراض وعندهما

لا تفسد كخمسين عنده الخلع جائز والاختلاف غير مفيد وان
سكتا فهو جائز والمال لازم اجماعا اما عنده فلبطلان
الهزل واما عندهما فلرجحان الجد وان كان الهزل في القدر بان
تسميا الفين والبدل في الواقع الف فان اتفقا بعد المواضعة
على البناء اي بنائهما على المواضعة فعندهما الطلاق واقع والمال
لازم كما مر ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما وان كان مؤثرا في
المال لكون المال تابعا للخلع وثابت في ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه
فان قلت لا نسلم انه تابع لانه مما يكون المال فيه مقصودا ولهذا سميا
ولئن سلم لا نسلم انه يلزم منه ان يكون في حكم المتبوع فانه منقوض
بالنكاح فان المال فيه تبع لكون المقصود منه حل الاستمتاع ومع
هذا يؤثر الهزل فيه وان لم يؤثر في اصل النكاح حتى اذا ظهر لا يقدر
المهر واتفقا على البناء كان ما تواضعا عليه لا المسمى اجيب عن
الاول بان المال هنا وان كان مقصودا بالنسبة الى العاقد لكنه
في صحة الثبوت تابع للطلاق والطلاق هو المقصود والمال
هو بمنزلة الشرط لوقوع الطلاق فيكون بمعزل وعن الثاني بان
المال في النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى العاقدين بحسب
مقصودهما وهو حل الاستمتاع لكنه في صحة الثبوت اصل يثبت
بدون الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها وما لم
يقبل جميع المذكور في العقد لا يقع وعند اتفاقهما على الهزل لا
يكون المرأة قابلة جميع المال ولا يقع الطلاق وان اتفقا على الاعراض
لزم الطلاق ووجب المال كله وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء

لانه صح

ويع

وقع الطلاق ووجب المال اي المسمى في العقد اتفاقا اما عندهما
فلبطلان الهزل من الاصل فكذا في المال تبعا حتى وجب المال
فيما اذا اتفقا على البناء ولم يؤثر الهزل فيه فكذا اذا اتفقا على البناء
على انه لم يحضرهما شيء بالطريق الاولى واما عنده فلرجحان جانب
الجد على ما تقدم وكذا اذا اختلفا يكون القول قول من يدعي
الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه وان كان الهزل
في الجنس بان تواضعا على ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون
البدل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل حال اي سواء
اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء و
اختلفا لبطلان الهزل في الخلع عندهما فكذا في المال وعنده ان
اتفقا على الاعراض وجب المسمى لصيرورة الهزل باطلا بالاعراض
وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبول المرأة المسمى لانهما
اذا اتفقا على البناء لا يتحقق المسمى وهو الشرط لقبول المسمى في
العقد وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى وهو الذي ايز
ويقع الطلاق لرجحان الجد وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض
لكونه هو الاصل وان كان ذلك اي الهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ
كالبيع بان تواضعا على ان يقرا بالبيع ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة
او بما لا يحتمله كالنكاح والطلاق فالهزل يبطله لان الاقرار يحتمل
للصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا لا اعتبار به لا يصير
والهزل بالردة كفر لان التلفظ به هزلا استخفاف بالدين الحق و
هو كفر لا بما هزل به هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لا يكفر

ان يكون كفرا لان الكفر انما يتحقق بالاعتقاد فاجاب بان الهزل
بالردة كفر لا بما هزل به اي لا بواسطة اعتقاد ما هزل به لكن بعين
الهزل يعني لكنه كفر بنفس التلفظ بكلمة الكفر وان لم يعتقد ما
هزل بها لكونه استخفافا بالدين والسفه يعني الرابع من العوارض
المكتسبة السفه وهو في اللغة خفة وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن
التصرف في المال بخلاف مقتضى الشرع والعقل بالتبذير فيه
والاسراف مع قيام حقيقة العقل وعرفه المصنف بقوله وهو خفة
تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع وان
كان اصله مشروعا كان بهذا معطوف على محذوف تقديره و
ان كان غير مشروع باصله كاللواطة فتعين التعريف بان مباشرة
المحرم مطلقا اي محرم كان سفه وهو اي ذلك العمل السرف وهو
مجاوزة الحد والتبذير وهو تفريق المال اسرافا وفي هذا القول
اشارة الى الاصطلاح وذلك لا يوجب خللا في الاهلية اي
اهلية الخطاب ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب عليه
وله فيكون مطالبا بالاحكام كلها ويمنع ماله اي مال السفيه عنه
والضميران راجعان الى السفيه باعتبار دلالة السفه عليه في اول
ما يبلغ اجماعا يعني اذا بلغ الانسان سفيها يمنع ماله عنه باجماع
العلماء ويترك في يد من كان في يده بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا
السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم اي لا تعطوا الذين يبذرون
اموالهم اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون بها و
يتصرفون فيها والشيء قد يضاف الى الشيء بادنى ملابسة ثم علق

دفع

دفع المال اليهم بايناس الرشد بقوله تعالى فان انستم منهم رشدا
فادفعوا اليهم اموالهم قال ابو ح رح اول احوال البلوغ قد لا
يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة
يدفع اليه ماله وان لم يؤنس منه الرشد لكونها مدة يتغير الانسان
فيها قبل الان الخطاب لم يوضع عنه ولهذا يقام عليه الحدود
ويجب القصاص مع ان هذه العقوبات تندرئ بالشبهات
فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن النفس ففي المال اولى لان المال
تابع لها وعندهما لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه لانه تعالى علق
الايتاء بايناس الرشد فلا يجوز قبله وانه لا يوجب الحجر اصلا
يعني في تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق وفي تصرف يبطله
الهزل كالبيع والاجارة عند ابي ح رح لان الحجر على الحر البالغ العاقل
غير مشروع عنده وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل وفيما يبطله
يحجر عليه لان السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي والمجنون
بل الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا فلان يكون
محجورا عليه كان اولى وفي هذا الحجر نفع للعامة لانه اذا افنى ماله
بالتبذير يصير عيالا على الناس ويستحق النفقة من بيت
المال والسفر وهو الخروج المديد وادناه ثلاثة ايام المراد من
الخروج الخروج من موضع الاقامة على قصد السير [illegible]
وانه لا ينافي الاهلية لانه لا يخل بشيء مما به الاهلية وهو العقل
والقدرة البدنية لكنه اي السفر من اسباب التخفيف بنفسه
مطلقا يعني سواء كان موجبا للمشقة او لا لكونه من اسباب

المشقة فاعتبر نفس السفر سببا للرخصة واقيم مقام المشقة
بخلاف المرض حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه وانه متنوع الى
ما يضر به الصوم والى ما لا يضر فتعلق الرخصة بما يضر به الصوم
ويؤثر في قصر ذوات الاربع بحيث لا يبقى الاكمال مشروعا وفي
تاخير وجوب الصوم الى عدة من ايام اخر لا في السقوط فيبقى فرضا
حتى صح اداؤه لكنه اي لكن السفر لما كان من الامور المختارة اي
الحاصلة باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة
يعني لم يوجب ضرورة مستدعية الى الافطار بحيث يكون
المشقة ملجئة اليه لامكان الصوم مع السفر قيل جواب لما انه اذا
اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لانه تقرر
الوجوب عليه بالشروع فلا ضرورة له تدعوه الى الافطار لقدرته
على الصوم بخلاف المريض فانه لو نوى الصوم وتحمل مشقة
زيادة المرض ثم اراد ان يفطر له ذلك وكذا اذا كان صحيحا من
اول النهار ونوى الصوم ثم مرض حل له الفطر لان المرض امر
سماوي لا اختيار للعبد فيه والمرخص منه للفطر ما يكون الباعث
فيه خوف المشقة بواسطة صومه خصما بعذر راجح للفطر ولو
افطر المسافر في الصورتين المذكورتين وهما نية الصوم في
السفر بعد ان نوى الصوم كان قيام السفر المبيح للافطار شبهة
فلا تجب الكفارة وان افطر المقيم الذي نوى الصوم ثم سافر
بعد الافطار لا تسقط عنه الكفارة لان وجوب الكفارة يتقرر عليه
بالافطار بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر مرضا يبيح الافطار

سقط

سقط به الكفارة لان المرض امر سماوي كالحيض واحكام السفر
اي الرخصة التي يتعلق بها احكام السفر يثبت بنفس الخروج
من عمران المصر بالسنة المشهورة عن النبي عم فانه كان يترخص
المسافرين حتى يخرج الى السفر وان لم يتم السفر ثلثة بعد يعني
كان القياس ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام السفر مسيرة
ثلاثة ايام لان العلة يتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة
لكنه ترك بالسنة كخفية الرخصة في حق الجميع فلو توقف
ثبوت الرخص به على تمام العلة لم يثبت للمسافر حق الترفيه
في جميع مدة السفر وهو خلاف المفروض والخطاء اي السادس
من العوارض المكتسبة الخطاء وهو في اللغة ضد الصواب وفي
الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما اريد وهو عذر صالح
لسقوط حق الله تع اذا حصل عن اجتهاد لعدم قصده فلو
افطاء المجتهد في الفتوى بعد استفراغ وسعه لا يكون اثما ويثاب
بسعيه اجرا واحدا ويصير شبهة في العقوبة حتى لا يأثم الخاطي
ولا يؤخذ بحد كما اذا زفت اليه غير امرأته فظنها امرأته فوطئها
لا يحد ولا يصير اثما اثم الزنا وقصاص كما اذا رأى شيئا من
بعيد فظنه صيدا فرمى اليه فقتله وكان انسانا لا يكون اثما اثم
القتل العمد ولا يجب عليه القصاص ولم يجعل عذرا في حقوق
العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان اذا اتلف مال انسان
خطاء بان رأى شيئا من بعيد فظنه صيدا فرمى فقتله وكان
شاة انسان ووجبت به اي بالخطاء الدية لانها من حقوق

العباد وبدن المحل لا جزاء الفعل وصح طلاقه اى طلاق الخاطئ
كما اذا اراد ان يقول اقعدى فجرى على لسانه انت طالق
فيقع به الطلاق عندنا وعند الشافعى رح لا يصح طلاقه قياسا
على النائم وهذا القياس ضعيف لان النائم عديم الاختيار و
الخاطئ عالم بكلامه غير انه وقع بتقصيره والمراد من قوله عليه السلام
رفع عن امتى الخطاء حكم الاخرة لا حكم الدنيا الا يرى انه يؤاخذ
بالدية والكفارة ويجب ان ينعقد بيعه اى بيع الخاطئ كما اذا
اراد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك بكذا فقال
المخاطب قبلت اذا صدقه خصمه اى فى حال صدور الايجاب منك
كان خطاء ويكون بيعه كبيع المكره يعنى ينعقد فاسدا لان جريان
الكلام على لسانه اختيارى لا طبيعى كجريان الماء لما وجد الاختيار
ينعقد ولكنه يفسد لعدم وجود الرضى فيه والاكراه وهو اخر
العوارض المكتسبة وهو حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريد مباشرته
لولا الحمل عليه بالوعيد وهو اى الاكراه على ثلاثة اقسام اما ان
يعدم الرضى اى رضى المكره ويفسد الاختيار وهو الملجى اى
الاكراه الملجى وهو الاكراه بما يفوت بالاتلاف نفسه او عضوا من
اعضائه وهو الاكراه الكامل او يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار
هذا هو القسم الثانى مثل الاكراه بالضرب او الحبس مدة مديدة
او بالضرب الذى لا يخاف به على نفسه التلف او لا يعدم الرضى
ولا يفسد الاختيار وهو ان يهم اى يغتم المكره بحبس ابيه او
ابنه او زوجته او اخته وهو القسم الثالث والاكراه بجملته اى

مطلب الاكراه

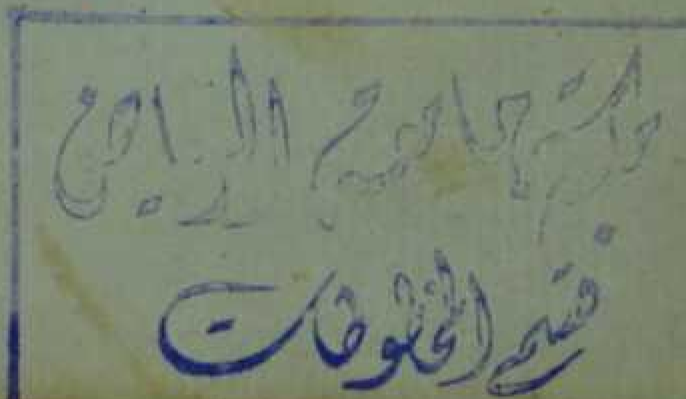
يجمع

يجمع اقسامه لا ينافى الخطاب والاهلية اى كون المكره مخاطبا وكونه
اهلا للاحكام لان ما به الاهلية متحقق معه عند كونه مكرها وانه
اى المكره عليه متردد بين فرض كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب
الالجاء فانه يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى قتل يعاقب عليه لكونه
مباحا لقوله تع الا ما اضطررتم اليه ولو امتنع عنه القى نفسه
الى الهلاك من غير فائدة اذ ليس فيه قضاء حق الشرع وحظر
كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكراه
واباحة كالافطار فى الصوم فانه اذا اكره عليه اباح له الفطر ورخصة
كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه ترخص له ذلك مع اطمينان
قلبه بالتصديق اذا كان الاكراه ملجيا اعلم انه لا حاجة الى ذكر
لدخولها فى الفرض او الرخصة لان المراد بها ان كان اباحة فعل المكره
عليه بالاكراه وعدم الاثم فى الصبر على الامتناع عنه فهى الرخصة
وان كان اباحة فعله بالاكراه وصبر وترتب الاثم فى الصبر فهو الفرض
وافطار الصائم بالاكراه لا يخرج منهما لانه ان كان مسافرا كان
افطاره عند الاكراه فرضا وان كان مقيما كان مرخصا فيه ولم يوجد
فى الاكراه ما يتساوى الاقدام عليه والامتناع عنه عند الاكراه فى
الاثم والثواب وعدمهما حتى انه لا يترتب على شئ منهما ثواب
ولا عقاب اعلم ان ما ثبت من الفرض والاباحة والرخصة فيما
اذا كان اكثر راى المكره ان الحامل يوقع ما وعد به واعلم ايضا
ان الاثم انما يكون اذا علم انه مباح ولم يفعل اما اذا لم يعلم فلا
اثم بالامتناع لان المرفوع موضع الشبهة لخفائه فلا يتأتى

الاباحة صح

الاختيار اي الاكراه اختيار المكره يعني لا يبطل به لانه لو يبطل اختياره
يبطل الاكراه لان اكراه الانسان على ما لا يكون باختياره لا
يتصور فان الشيخ لا يكره على ان يكون شابا فاذا عارضه اي
اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الاختيار الصحيح
على الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره وجعل اختيار
المكره كالعدم فيضاف الفعل الى المكره حتى يثبت حكمه ان امكن
اي امكن نسبة الفعل الى المكره كما في الاكراه على القتل واتلاف
المال فالمكره يصلح ان يكون آلة للمكره بان ياخذه ويضرب به
نفسا او مالا فيتلفه والا اي وان لم يمكن كالاكراه على الوطي او
الاكل يقتصر عليه اي على الاختيار الفاسد وجعل المكره مؤاخذا
بفعله ثم الاقوال هذا تفريع على الاصل المذكور يعني في مثل
الطلاق والعتاق ونحوهما لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره لان
التكلم بلسان الغير لا يصح فاقتصر عليه اي حكم الفعل على
المكره فان كان القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضى لم يبطل
بالكره وينفذ على المكره كالطلاق ونحوه مثل الاعتاق والنكاح
والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار و
الايلاء والفيء والاسلام فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ ولا يتوقف
على القصد والاختيار دون الرضاء يعني انها لا تبطل بالهزل
وان كان يحتمله اي القول الفسخ ويتوقف على الرضى كالبيع ونحوه
يقتصر على المباشر كالذي لا يحتمل الفسخ الا انه يفسد لعدم
الرضى يعني ينعقد فاسدا فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه

المكره اختياره



صريحا او دلالة صح لان المفسد زال بالاجازة ولا يصح الاقارير
كلها لان صحتها تعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه
اي عدم ثبوت المخبر به لانه يتكلم دفعا للسيف عن نفسه لا لوجود
المخبر فان قلت اذا قال الرجل لعبده الذي هو اكبر سنا منه
هذا ابني يعتق عند ابي ح رح مع ان المخبر به مستحيل فكان ينبغي
ان يعتق العبد اذا اقر بعتقه بالاكراه قلت ابو ح رح انما اثبت
العتق فيه باعتبار جعل كلامه مجازا عن الاقرار وههنا
لا يحتمل كلامه ان يكون مجازا في شيء لانه اكره على ان يتكلم بالحقيقة
لا بالمجاز وكذبه راجح لقيام دليله وهو الاكراه والافعال
قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه آلة لغيره يعني مثل الاقوال
في ان الفاعل لا يصح ان يكون آلة لغيره كالاكل والوطي فان الانسان
في الاكل والوطي لا يتصور ان يكون آلة لغيره فيقتصر الفعل على
المكره ولا ينسب الى المكره حتى اذا اكل في الاكراه على الاكل
يفسد صومه لو كان صائما ولا يفسد صوم المكره ان كان صائما
بالاتفاق لان الاكل بفم غيره لا يتصور واما في نسبته الى المكره
من حيث انه اتلاف فمختلف فيه ذكر في الخلاصة وشرح
الطحاوي انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون
الآمر وان كان المكره يصلح آلة من حيث الاتلاف كما في الاكراه
على الاعتاق حتى رجع بقيمة العبد على المكره لان منفعة
الاكل حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا
لا يجب الحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره

لان منفعة الوطئ حصلت له بخلاف الاعتاق لان مالية العبد
تلفت من غير منفعة المكره وفي المحيط لو اكره انسان على اكل
مال نفسه فاكل فان كان جايعا لا يجب على المكره شئ لان منه
منفعة الاكل رجعت اليه وان كان شبعان يجب على المكره
قيمته لان منفعة الاكل لم ترجع اليه ولو اكره على اكل مال الغير
يجب الضمان على المكره سواء كان المكره جايعا او شبعان لانه
اكل لطعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض
اذ بدونه لا يمكنه الاكل غالبا ولما قبض المكره الطعام صار
قبضه منقولا الى المكره فصار كان المكره قبضه بنفسه وقال له
كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم
اذنا له بالاكل وهناك لا يضمن الاكل شيئا لانه اكل طعام الغاصب
وفي طعام نفسه لم يصر آكلا لطعام المكره لانه لا يمكن ان يجعل
المكره غاصبا للطعام قبل الاكل فصار آكلا طعام نفسه لا طعام
المكره الا ان المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة الاكل
فكان هذا اكراها على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه والثاني
اي القسم الثاني من الافعال ما يصلح المكره فيه ان يكون آ
لة لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان ان يأخذ
احدا ويلقيه على مال فيتلفه او على نفس فيقتله فيجب القصاص
على المكره ان كان القتل عمدا بالسيف وكذا الدية تجب على
عاقلة المكره ان كان خطاء ووجبت الكفارة ايضا على المكره
والحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا تدخلها رخصة كالزنا

بالمرأة

بالمرأة لانه فساد الفراش وضياع النسل لان ولد الزنا ها
لك حكما اذ لا يجب على الام نفقته لانها عاجزة عن الكسب
فكان الزنا كالقتل فان قلت هذا مسلم في غير المنكوحة واما
اذا كانت منكوحة الغير يكون الولد لصاحب الفراش فلا يكون هالكا
قلت الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من مائه ويجب
النفقة عليه لانه جزؤه فيكون هالكا بالنظر الى الاصل وقد ينفي
صاحب الفراش مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيفضي الى
هلاكه فقيد الزنا بالمرأة اراد به زنا الرجل بالمرأة لان زنا المرأة
يحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص
لها في ذلك لانه ليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع عن
الرخص في جانب الرجال لان نسب الولد عنها لا ينقطع و
لهذا سقط الاثم والحد عنها وقتل المسلم لان حرمته لا تنكشف
لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره عليه
وهو المقصود بالقتل يعني القاتل والمقتول في استحقاق العصمة
وخوف التلف سواء فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره لتخليص
نفسه فصار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة قتل المكره
عليه لتعارض بينهما في استحقاق الصيانة فاذا قتله فكانه
قتله بلا اكراه فيجرم وحرمة يحتمل السقوط اصلا يعني ترتفع
الحرمة بالكلية ويصير حلالا الاستعمال بالاكراه كحرمة الخمر والميتة
ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء تثبت بالنص حالة عدم
الاضطرار وحالة الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم



علمكم الا ما اضطررتم اليه وان كان الاكراه ناقصا كالاكراه
بالقيد او الحبس لا ترخص لظرية عن هذه الاشياء وحرمة لا تحتمل
السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه قبيح
لذاته وحرمته غير ساقطة وحرمة تحتمل السقوط لجملة لانها
تسقط باذن صاحبه بالتصرف فيه لكنها لم تسقط بعذر
الكره واحتملت الرخصة ايضا كتناول المضطر مال الغير
فانه حرام قال الله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل واذا اكره
عليه اكراها كاملا جاز له ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق
حرمة المال حتى جاز ان يجعل المال وقاية للنفس فاذا استوفاه
ضمنه لبقاء عصمته ولهذا اذا صبر في هذين
القسمين وهي الثالث والرابع حتى
قتل صار شهيدا لانه يكون
باذلا نفسه لاعزاز دين
الله ولاقامة حق
الشرع
تم

وكان الفراغ من كتابته ليلة الجمعة من محرم الحرام من شهور
سنة خمس والف

قيل افرس الناس ثلاثة عزيز مصر
وابنة شعيب التي قالت يا ابت
استأجره وابو بكر حين استخلف
عمر قاضي بيضاوي
في سورة يوسف

للمولى المرحوم ابي السعود افندي

محو اولوب كثرت مرور ومرله باقي قلور
خامه ايله صفحهء اوراقده مزبور اولان
صفحهء عالمده رسم لوحه دركم الف
نقش ايلر بر نفس هو اوسنه مسطور اولان
نه سر وسامان كبدر نابود وناپيدا اولور
حشمت وجاه وجلال عالمده مسرور اولان
خواب غفلتدن اويان فهم ات جهانك حالني
اي زمانه دولت واقبالنه مغرور اولان

الا كان ثمنه قد فات من قبل فصل ففت وهو من
الكاذبين من قبيل المسامحة في احد شقي الكلام
لنفي الاعتراض عند القائل بتنزيل المحتمل منزلة
الظاهر لان الشق بالحذف في هذا الشق ايضا
محتمل ومن غفل عن هذا قال لانه يدل على
انه قصد ما قد فات من نفسها نفدت ثمنه
او انه الشرع خلفها فقد بريء ابن كمال الوزير

فائدة

والعذاب الاصح اي الاكثر على العمى وفوات
... من ضلالة الشقي ... النار ...
ومنه ... العمى ...
ولعل العالم ... لعدم الدليل عليه ...
... الكمال ...